MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi
ISSN 1304-5482

EL BÎRÛNÎ

Emine Sonnur ÖZCAN
Ebû'r-Reyhân Muhammed bin Ahmed el-Bîrûnî'nin Hayatı (973-1061)

Mehmet İLHAN - Hammet ARSLAN
Bîrûnî'nin "Kitâbu Batenceli'l-Hindî" İsimli Risalesi Yogasutra'nın bir Çevirisi midir?

Nasuh GÜNAY
Bîrûnî'nin Dinler Tarihi'ne Katkısı

Tahir AŞİROV
Bîrûnî'ye Göre Hıristiyanlık

Ali İhsan YİTİK
Bîrûnî'nin Kaleminden Hinduizm

Kemal ATAMAN
İslam Düşüncesinde 'Öteki'ni Anlama: Bîrûnî Örneği

Mehmet İLHAN
Kelâm'ın Ana Konularına Birûnî'nin Bakışı

W. Mongomery WATT
Biruni ve İslam Dışı Dinlerle İlgili Çalışmaları

cilt: 10 sayı: 3 Eylül - Aralık'13

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

ISSN: 1304-5482

EL BÎRÛNÎ

Cilt/Volume: 10 Sayı/Number: 3
Eylül – Aralık / September – December 2013

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

Cilt/Volume: 10 Sayı/Number: 3 Eylül – Aralık / September – December 2013

ISSN: 1304-5482

Bu dergi uluslararası **EBSCO** HOST Research Databases veri indeksi ve TÜBİTAK-**ULAKBİM** Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı tarafından taranmaktadır.

Sahibi / Owner

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği adına Şinasi Gündüz

Yazı İşleri Sorumlusu / Legal Representative

Yasin Aktay

Editör / Editor

Şinasi Gündüz

Editör Yrd. / Co-Editor

Cengiz Batuk

Hakan Olgun

Sayı Editörü / Editor of Issue

Hammet Arslan

Yayın Kurulu/ Editorial Board*

Alpaslan Açıkgenç, Ayaz Akkoyun, Yasin Aktay, Mahmut Aydın, Cengiz Batuk, Şinasi Gündüz, İbrahim Kayan, Hakan Olgun, Necdet Subaşı, Burhanettin Tatar

Danışma Kurulu/Advisory Board*

Baki Adam (Prof. Dr., AÜ); Mohd. Mumtaz Ali (Prof. International Islamic U. Malezya); Adnan Aslan (Prof.Dr., Süleyman Şah Ü.); Kemal Ataman (Doç.Dr., Uludağ Ü.); Mehmet Akif Aydın (Prof. Dr., Marmara Ü.); Yılmaz Can (Prof. Dr., OMÜ); Ahmet Çakır (Doç. Dr., OMÜ); Mehmet Çelik (Prof. Dr., Celal Bayar Ü.); Waleck S. Dalpour (Prof. University of Maine at Farmington); İsmail Engin (Dr., Berlin); Cemalettin Erdemci (Prof.Dr. YYÜ); Tahsin Görgün (Prof.Dr., 29 Mayıs Ü.) Ahmet Güç (Prof.Dr., Uludağ Ü.); Recep Gün (Y.Doç. Dr., OMÜ); Ö. Faruk Harman (Prof.Dr., Mar.Ü.); Erica C.D. Hunter (Dr., Cambridge U.); Mehmet Katar (Prof. Dr., A.Ü.); Mahmut Kaya (Prof. Dr., İ.Ü.); Sadık Kılıç (Prof.Dr., Atatürk Ü.); Şevket Kotan (Y.Doç.Dr., İ.Ü.); İlhan Kutluer (Prof.Dr., Mar. Ü.); George F. McLean (Prof. Catholic Univ., Washington DC); Ahmet Yaşar Ocak (Prof. Dr., Hacettepe Ü.); Jon Oplinger (Prof. University of Maine at Farmington); Ömer Özsoy (Prof.Dr., Frankfurt U.); Roselie Helena de Souza Pereira (Mestre em Filofia-USP; UNICAMP Brasil); Ekrem Sarıkçıoğlu (Prof.Dr., SDÜ); Hüseyin Sarıoğlu (Prof.Dr., İÜ); Bobby S. Sayyid (Dr. Leeds U.); Mustafa Sinanoğlu (Prof.Dr., 29 Mayıs Ü.); Mahfuz Söylemez (Prof.Dr. İÜ); Necdet Subaşı (Y.Doç.Dr., DİB); Bülent Şenay (Doç.Dr., UÜ); İsmail Taşpınar (Doç.Dr. Mar.Ü.); C. Sadık Yaran (Prof.Dr., OMÜ); Ali Murat Yel (Doç.Dr., Fatih Ü.); Hüseyin Yılmaz (Doç.Dr., YYÜ); Ali İhsan Yitik (Prof. Dr., DEÜ)

* Soyadına göre alfabetik sıra / In alphabetical order

Kapak ve Sayfa Tasarımı / Cover & Page Design

İnan Avcı

Baskı / Publication

Ladin Ofset - İstanbul, Aralık 2014

2.Mat. Sit. 3 NB 15 Topkapı İstanbul / İsmail Tüz 0212 501 24 18

Yönetim Yeri / Administration Place

Milel ve Nihal Eğitim, Kültür ve Düşünce Platformu Derneği

Fevzipaşa Cad. Şehit Mehmet Sarper Alus Sok. No: 5, K.: 3, Tel: (0212) 533 97 31 Fatih/İstanbul

www.milelvenihal.org **e-posta:** dergi@milelvenihal.org

Milel ve Nihal yılda üç sayı olarak dört ayda bir yayımlanan **uluslararası hakemli** bir dergidir.

Milel ve Nihal'de yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayım dili Türkçe ve İngilizce'dir.

Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları *Milel ve Nihal*'e ait olup, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz. Yazıların yayımlanıp yayımlanmamasından yayın kurulu sorumludur.

bu sayıda / contents

5-8 | Editörden / From Editor

Makaleler / Articles

9-24 | Emine Sonnur ÖZCAN
Ebû'r-Reyhân Muhammed
bin Ahmed el-Bîrûnî'nin Hayatı (973-1061)
The Life of Abu'r-Rayhan
Muhammed bin Ahmed al-Biruni (973-1061)

25-84 | Mehmet İLHAN - Hammet ARSLAN
Bîrûnî'nin "Kitâbu Batenceli'l-Hindî" İsimli Risalesi
Yogasutra'nın bir Çevirisi midir?
Is Al-Biruni's Booklet Named "Kitabu Batenceli'l-Hindi"
a Translation of Yogasutra?

85-110 | Nasuh GÜNAY
Bîrûnî'nin Dinler Tarihi'ne Katkısı
Al-Biruni's Contribution to the History of Religions

111-147 | Tahir AŞİROV
Bîrûnî'ye Göre Hıristiyanlık
Christianity According to al-Biruni

149-200 | Ali İhsan YİTİK
Bîrûnî'nin Kaleminden Hinduizm
The Hindus: In the Eyes of al-Biruni

201-223 | Kemal ATAMAN
İslam Düşüncesinde
'Öteki'ni Anlama: Bîrûnî Örneği
Understanding 'Others'
in Islamic Thought: The Example of Al-Biruni

225-248 | Mehmet İLHAN
Kelâm'ın Ana Konularına Birûnî'nin Bakışı
Al-Biruni's Approach to Major Themes of Teology

249-257 | W. Mongomery WATT
Biruni ve İslam Dışı Dinlerle İlgili Çalışmaları
Al-Biruni and the Study of Non-Islamic Religions

Kitap Tanıtımı ve Tenkitler / Review

259-262 | Ebû Reyhan El-Birûnî, *Maziden Kalanlar (El-Âsâr el-Bâkiye)*
263-266 | Günay Tümer, *Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dini*
266-273 | Emine Sonnur Özcan, *Bilgi Büyücüsü Bîrûnî*

1973 Tarihli bir Rus Posta Pulunda Bîrûnî Tasviri.

Editörden

Bu sayımızı, İslam düşünce tarihinin köşe taşlarından birisi olan Bîrûnî'ye ayırdık. O, 973 yılında Harezm'in başkenti Kâs'da dünyaya gelmiştir. Parlak zekâsıyla dikkat çeken Bîrûnî, Harezm sarayına kabul edilmiş, saraydaki bilim adamlarından dersler almış, müşavirlik ve vezirlik gibi önemli görevlerde bulunmuştur. Daha sonra Gaznelilerin himayesine giren Bîrûnî, Gazneli Mahmud ve oğlu Mesud'un teşviki ve desteğiyle kıymetli araştırmalar ortaya koymuştur. Gaznelilerin Hindistan'a düzenlediği seferlere katılan Bîrûnî burada Sanskritçe öğrenmiş, Hind dininin kutsal din kitaplarını tetkik etmiş, dinsel uygulamaları gözlemlemiş, bilim adamlarıyla değişik ilmi müzakereler yapmıştır. Bu müzakereleri sadece Hintlilerin dini inanış ve uygulamaları üzerine değil, aynı zamanda matematik, astronomi, coğrafya gibi bilim dalları üzerinedir. Bu bilimlerin haricinde Bîrûnî hem tıp, fizik, kimya, eczacılık, botanik, farmakoloji ve jeoloji gibi fen bilimleriyle hem de edebiyat, felsefe, sosyoloji, iktisat, dilbilim, etnoloji ve tarih gibi beşeri bilimlerle ilgilenmiş, araştırmalar yapmış ve eserler ortaya koymuştur.

Üretken bir bilim adamı olan Bîrûnî'nin kaç eserinin olduğu bilinmez. Ancak bazı araştırmacılar onun iki yüze yakın eserinden söz eder. Onun ilk büyük eserinin *el-Asâru'l Bâkiye* olduğu söylenir. Yine o, şehirlerin enlem ve boylamlarını tespite yönelik *Tahdîdu Nihayüti'l-Emâkin*,

astronomik bilimlere giriş mahiyetindeki *Et-Tefhîm*, astronomi-astroloji ansiklopedisi sayılacak *el-Kanûnû'l-Mes'udi*, devrinin olaylarını ve değişik konuları ele aldığı *Kitâbu'l-Cemahir*, tıp terimleri ve eczacılığa dair *Kitâbu'l-Saydala* gibi eserleri kaleme almıştır. Bîrûnî'nin başyapıtı ise, kısaca *Tahkik* adıyla bilinen ve yaklaşık olarak 1030'da bitirdiği kabul edilen *Kitabu't Tahkik mâ li'l-Hind* isimli eseridir. Bîrûnî'nin Arapça kaleme aldığı bu eseri, beş ile on sayfa uzunluğundaki seksen bölümden müteşekkildir. Eserde Hindu inanç ve uygulamalarının yanı sıra astronomi, matematik, coğrafya gibi konularda bilgiler verilmektedir. Zikrettiğimiz eserlerden *el-Asâr* ve *Tahkik* on dokuzuncu asrın son çeyreğinde E. Sachau tarafından neşredilmiş ve İngilizceye çevrilmiştir. Batı dünyasında Aliboron ve Alberuni olarak tanınan bu bilim adamının çalışmaları birçok akademik araştırmada başlıca referans kaynağı olarak gösterilmiştir. Bizlerin bu dehaya ve eserlerine karşı olan tutumumuzu ünlü mütefekkirimiz Cemil Meriç şöyle ifade eder:

> Hint düşüncesinin ilk fatihi, Harezmli bir Türk. İslam dünyası ile Brahmanlar diyarı arasında atılan ilk köprü onun eseri. El Biruni'den bahsediyorum, bin yıl önce yaşayan El Biruni'den… Anquetil-Duperron Ganj kıyılarını El Biruni'den sekiz asır sonra dolaştı. Biz Harezmli bilginin kitabını bir daha açmamak üzere, kütüphanelerimizin tozlu raflarına atmıştık. Avrupa bu yeni El Biruni'nin yazdıklarını vecid ile okudu ve anladı ki kendisinin daha dün hecelediği hakikatları ihtiyar Hint binlerce yıl önce haykırmış… [Cemil Meriç, *Bir Dünyanın Eşiğinde*, İletişim, 1996, ss. 85-86]

Bîrûnî'nin çalışmalarındaki bilimsel gayreti, objektif ve akılcı tutumu, dikkatli tavrı, disiplinli çalışması, metodik anlayışı, derin ve etraflı bakış açısı onun örnek bir bilim adamı olduğunun göstergeleridir. Onun ayrıca çalışmaları esnasındaki analiz yeteneği, gözlem yöntemi, anlaşılmayı kolaylaştırmak için karşılaştırmalar yapması, dünyevi gayeler gütmemesi gibi nitelikleri çalışmalarını çok daha kıymetli kılmıştır.

Nilel ve Nihal Dergisi'nin Bîrûnî'ye tahsis edilen bu özel sayısına katkılarını esirgemeyen kıymetli bilim adamlarımıza öncelikle teşekkürlerimizi sunuyoruz. Emine Sonnur Özcan, "Ebû'r-Reyhân Muhammed bin Ahmed el-Bîrûnî'nin Hayatı (973-1061)" isimli biyografik makalesinde bir bilim adamı olarak Bîrûnî'nin hayatını ele almıştır. Bîrûnî'nin "tüm zamanların en parlak zihinlerinden biri" olarak tanımlandığı yazıda, onun hakkında birçok eserin yazıldığı belirtilmektedir. Bu çalışma, Bîrûnî'nin hayatına dair farklı bir açılım sunmaktadır.

Mehmet İlhan ve Hammet Arslan tarafından kaleme alınan "Bîrûnî'nin "Kitâbu Batenceli'l-Hindî" İsimli Risalesi *Yogasutra*'nın Bir Çevirisi midir?" isimli makale, Bîrûnî tarafından Sanskritçe'den Arapçaya yapılan bir çevirinin değerlendirilmesidir. Yazıda öncelikle Bîrûnî'nin çevirisi üzerinde durulmakta sonra da çevirinin günümüzdeki Yogasutra olup olmadığı tartışılmakta ve iki metin arasındaki farklar sıralanmaktadır. Bîrûnî'nin Arapça risalesinin Türkçeye kazandırılması büyük bir boşluğu doldurmakta ve oldukça yararlı gözükmektedir.

"Bîrûnî'nin Dinler Tarihi'ne Katkısı**"** başlığını taşıyan makalesinde Nasuh Günay, Bîrûnî'yi Dinler Tarihi perspektifinden ele almaktadır. Bu çerçevede Bîrûnî'nin dinler tarihinde iz bırakan çalışmalarını yaparken takındığı bilimsel tutum ortaya konulmuş ve onun *El-Âsâr*, *Tahkîk, Kitab-ı Batancali*, *Tahdid* gibi eserleri Dinler Tarihi açısından ele alınıp irdelenmiştir. Böylelikle onun söz konusu bilim dalına yapmış olduğu katkılar gözler önüne serilmiştir.

Tahir Aşirov'un "Bîrûnî'ye Göre Hıristiyanlık" isimli makalesinde büyük düşünürün Hıristiyanlığa dair görüşleri sunulmaktadır. Bu yazıda Bîrûnî'ye göre Hıristiyanlığın ortaya çıkışı, gelişimi, yapılan dinsel toplantılar (konsiller), din adamlarının konumları, ibadet biçimi ve kutsal kitap anlayışı ele alınmıştır. Kutsal kitaplar ele alınırken Yeni Ahit'te yer alan kitaplar arasındaki çelişkilerin ortaya konulması dikkat çekicidir. Ayrıca Hıristiyan mezheplerinin de sistematik biçimde ortaya konulmasıyla Bîrûnî'nin bakış açısı anlaşılmaktadır.

Ali İhsan Yitik tarafından kaleme alınan "Bîrûnî'nin Kaleminden Hinduizm" başlıklı makalede, Bîrûnî'nin asırlar önce ortaya koymuş olduğu Hinduizm portresi araştırmacılar ve ilgililerin gözleri önüne serilmiştir. Yazıda, Birunî'nin araştırma yöntemi, bilimsel tavrı, olaylara bakışındaki nesnelliği, titizliği ve rasyonelliğini sade bir dille sunulmuştur. Söz konusu makale, günümüzde beş yüz milyona yakın Müslümanın yaşadığı Hint coğrafyasını inanç ve uygulamaları bakımından yakinen tanıtmaktadır.

Kemal Ataman, "İslam Düşüncesinde 'Öteki'ni Anlama: Bîrûnî Örneği" başlıklı makalesinde, Bîrûnî'yi, İslam geleneğinde öteki dinî gelenekleri onların kendi kavram ve teorileriyle araştırma ve anlama hususunda öncü ve örnek bir bilim insanı olarak sunmaktadır. Bu çalışmada ayrıca, Bîrûnî'nin Hint dinlerini ele alırken uygulamaya koyduğu metotlar tahlil edilmiştir. Böylelikle din araştırmalarındaki aktüel tartışmalara bir katkı sağlamak hedeflenmiştir. Bu çerçevede,

Bîrûnî'nin araştırmalarındaki diyalojik, fenomenolojik ve mukayeseli yaklaşımlar güncel bilimsel tartışmalar ışığında ele alınmıştır.

Mehmet İlhan, "Kelâm'ın Ana Konularına Bîrûnî'nin Bakışı" başlıklı yazısında Bîrûnî'nin bilimsel yöntem ve endişelerinin yanı sıra taklide karşı takındığı tutumu ve İslam'a yöneltilen saldırıları nasıl tespit ettiğini ortaya koymuştur. Makalede yine onun bilgi felsefesi, tevhit, nübüvvet ve mead konusundaki kelami görüşlerini ele alınmış ve tartışılmıştır.

W. Montgomery Watt tarafından kaleme alınan ve Muhammet Tarakçı tarafından Türkçe'ye kazandırılan "Biruni ve İslam Dışı Dinlerle İlgili Çalışmaları" başlıklı bildiride, Bîrûnî'nin İslam dışındaki diğer dinleri ele alırken benimsediği bilimsel yöntemler üzerinde durulmaktadır. Bu çerçevede onun sıkça karşılaştırmalara başvurduğu ve böylece anlatılması çok zor konuları bile kolayca anlaşılabilir hale getirdiği örneklerle ortaya konulmuştur.

Burada ayrıca, gerek Bîrûnî'nin kendi eserini, gerekse de onun üzerine kaleme alınan bilimsel çalışmaları siz okuyucularımız için tanıtan Mehmet Masatoğlu, Beyza Aybike Benli ve Rıza Tevfik Kalyoncu'ya da teşekkür ederiz.

Son olarak, bir özeleştiri yapmamız gerekirse, Batının böylesine çok yönlü bir bilim adamına verdiği değeri görünce, onun eserlerini dilimize kazandırma, onunla ilgili akademik çalışmalar yapma ve bu mütevâzı dosyayı yayınlama hususunda ne kadar geç kaldığımız anlaşılmaktadır. En azından elinizdeki bu sayı ile onun çalışmalarını okuyucularla buluşturma konusunda minik bir katkı yaptığımızı düşünüyoruz. Dileriz ki, onun pozitif bilimleri ele alan eserleri de, söz konusu bilim dallarına mensup araştırmacılarca okunur, değerlendirilir ve okuyucularla buluşturulur.

Hammet Arslan

Ebû'r-Reyhân Muhammed bin Ahmed el-Bîrûnî'nin Hayatı (973-1061)

Emine Sonnur ÖZCAN*

The Life of Abu'r-Rayhan Muhammed bin Ahmed al-Biruni (973-1061)

Citation/©: Özcan, Emine Sonnur, (2013). The Life of Abu'r-Rayhan Muhammed bin Ahmed al-Biruni (973-1061), Milel ve Nihal, 10 (3), 9-24.

Abstract: Abu'r-Rayhan al-Biruni must be one of the brightest minds of all times. He became known as an eminent scientist, both during his life time and after his passaway, through his scientific books which contain unique knowledges. In this context, some medieval and modern scholars have written biographies of al-Biruni. This study is a modern Abu'r-Rayhan al-Biruni biography too. However, this study aimed to reach the original sources and in the light of these, to revise the modern one sand thus to say something new about Abu'r-Rayhan's biography.

Key Words: al-Biruni, Khwarazm, Chorasmia, Afrighids, Ma'mûnîds, Sâmânîds, Ghaznavids, GazneliMahmûd of Ghazni, Mas'ud of Ghazni, Mevdûd of Ghazni.

Atıf/©: Özcan, Emine Sonnur, (2013). Ebû'r-Reyhân Muhammed bin Ahmed el-Bîrûnî'nin Hayatı (973-1061), 10 (3), 9-24.

Öz: Ebû'r-Reyhân el-Bîrûnî, tüm zamanların en parlak zihinlerinden biri olmalı. O, eşsiz bilgiler içeren bilimsel eserleri aracılığıyla, hem kendi yaşam döneminde ve hem de vefatından sonra ünlü bir bilim adamı olarak tanındı.

* Dr., Tübitak Bilim ve Teknik Dergisi [eminesonnurozcan@gmail.com]

Bu bağlamda, bazı ortaçağ ve modern dönem araştırmacıları el-Bîrûnî biyografisi kaleme aldılar. Bu çalışma da modern bir Ebû'r-Reyhân el-Bîrûnî biyografisidir. Bununla beraber, bu çalışmada orijinal kaynaklara ulaşıp, onların ışığı altında modern olanları gözden geçirmek ve böylece Ebû'r-Reyhân'ın hayat hikâyesine ilişkin yeni sözler söylemek hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: el-Bîrûnî, Harezm, Afrigoğulları, Me'mûnîler, Sâmânîler, Gazneliler, Gazneli Mahmûd, Gazneli Mes'ud, Gazneli Mevdûd.

Bîrûnî'nin 973 yılında[1] Harezm'de[2] doğduğunu kendi satırlarındaki ifadeler vasıtasıyla açıkça biliyoruz. Bununla beraber, modern yazarların bazılarının ifade ettikleri haliyle, onun Harezm'in merkezi Kâs'ta[3] veya Kâs yakınlarında[4] doğduğuna ilişkin ayrıntılı bir bilgi ne kendi eserlerinde ne de diğer Ortaçağ yazarlarının eserlerinde mevcuttur.[5]

---

1 Bîrûnî, 1036 yılında kaleme aldığını belirttiği risâlede, hâlen 63 yaşında olduğunu ifade etmektedir. el-Bîrûnî, *Risâle li'l-Bîrûnî fî Fihrist Kütub Muhammed bin Zekeriya er-Râzî*, Hazırlayan: P. Kraus, Paris 1936, s. 28-29; "el-Muşâta li Risâleti'l-Fihrist", *Âsâru'l-Bâkıye 'ani'l-Kurûni'l-Hâliye* (*Chronologie*) içerisinde Arapça orijinalinin sadece bazı kısımları yer almakta, Hazırlayan: C. Eduard Sachau, Leipzig 1878, s.XXXXVI.

2 el-Bîrûnî, *Tahdîd Nihâyâti' l-Emâkin*, Tahkik: Muhammed bin Tâviti't-Tancî, Doğuş Matbaası, Ankara 1962, içerisindeki "Giriş"te Muhakkik et-Tancî'nin belirttiği üzere Ebû'r-Reyhân, "Makâle fî Hakâyeti Ehli'l-Hind fî İstihrâci'l-Umr" isimli risâlesinin 16b nolu sayfasında, herhangi bir şehir, kasaba ya da köy adı ortaya koymadan 3 Zilhicce 362 (3 Eylül 973) tarihinde Harezm'de doğduğunu zikretmiştir.

3 Hakim Muhammed Said, Ansar Zahid Khan, *Al-Bîrûnî, His Times, Life and Works*, Hamdard Academy, Karachi 1991, s.53-55; Zeki Velidi Togan, "Bîrûnî", MEB İslâm Ansiklopedisi, c.II, s. 635; Günay Tümer, "Bîrûnî", TDV İslâm Ansiklopedisi, C.VI, S. 206.

4 Babacan Gafurov, "al-Biruni", *UNESCO Courier*, Haziran 1974, s. 5; Aydın Sayılı, "Doğumunun 1000. Yılında Beyrûnî", *Beyrûnî'ye Armağan*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1974, s.5;

5 Bîrûnî'den önce ve sonra yaşayan Ortaçağ yazarlarının Kâs'la ilgili bilgilerine baktığımızda bazılarının burayı Harezm'in başkenti olarak ortaya koydukları halde, bazılarının Kâs'ı Harezm'in büyük ilçelerinden biri olarak tanıttığını görüyoruz. Örneğin, coğrafyacı el-İstahrî'ye (ö.957) göre Kâs, Harezmin başkentidir. *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, Dâru Sâdır, Beyrut 2004, s.301. Diğer bir coğrafyacı el-İdrisî (1099-1161) de Kâs'ı Harezm'in başkenti olarak tanımlıyor. *Nüzhetu'l-Muştâq fî İhtirâqi'l-Âfâq*, 'Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1989, c.2, s.699. Öte yandan Abdülkerim es-Sem'anî'ye (1113-1166) göre Kâs, Harezm'in ilçelerinden biridir. *el-Ensâb*, Haydarabâd 1962, c.2, s. 168. Yine Yâqut el-Hamevî (1168-1229) de Kâs'ı Harezm'in büyük ilçelerinden biri olarak ortaya koymaktadır. *Mu'cemu'l-Buldan*, Dâru Sâdır, Beyrut 1995, c.4, s.427.

Günümüzde büyük ölçüde Özbekistan ve kısmen Türkmenistan sınırları içerisinde bulunan Harezm bölgesi, Ceyhun (Âmu Deryâ) nehrinin Aral Gölü'ne döküldüğü yerin her iki yanında yer almaktadır. Bîrûnî'nin verdiği bilgilerden Harezm'in îmar edilmesinin İskender'den yaklaşık 1000 yıl önceye yani MÖ 1300'lere kadar gittiğini öğreniyoruz. Bîrûnî'ye göre îmarından 92 sene sonra Siyâvuş oğlu Keykâvûs Harezm'i istilâ etti. Onun ardından Harezm, "Şâhlık" ünvanıyla tanınan Keyhüsrev ve çocuklarının idaresinde kalmış, böylece bölgede Türk hâkimiyeti kurulmaya başlamıştır. Farsların saltanat ailesinden olan Buğra bin Afrig'e kadar böyle devam etmiştir. Hz. Muhammed'e peygamberlik geldiği yıl Harezm'de Afrigoğullarından Artmuh (= ارتموخ) hüküm sürüyordu.[6] Ebû'r-Reyhân, Kuteybe bin Müslim'in, Harezmlilerin İslâm'dan dönmelerinin ardından bölgeyi ikinci defa fethe geldiğinde, Afrigoğlu Artmuh'un üçüncü göbekten halefi Eskicemûk'u (= اسكجموك) "Şâh"olarak atadığını söyler. Fakat "şehîd" olarak andığı Ebû Abdullah Muhammed bin Ahmed bin Muhammed bin 'Irak bin Mansûr bin Abdullah bin Türksebâseh bin Şâvehşer bin Eskicemûk'dan sonra, (kitaplarından Âl-i 'Irâk olarak andığını bildiğimiz) Afrigoğullarının devamı olan sülâlenin Harezm'deki hâkimiyeti sona ermiştir.[7]

Bu bilgilerden, Bîrûnî'nin doğduğu yıllarda Harezm'de tek hânedanın hüküm sürdüğünü anlıyoruz. Bu da merkez şehirleri Ceyhun'un doğusundaki Kâs olan Afrigoğulları ya da Âl-i Irak hânedanlığıdır.

"el-Bîrûnî" nisbesine gelince, −tıpkı künyesi, anadili, âilesi ve etnik mensûbiyeti gibi− günümüze ulaşan eserlerinde herhangi bir bilgi yer almaz.

Öyle anlaşılıyor ki Ortaçağ yazarları Muhammed bin Ahmed'in "Ebû'r-Reyhân" künyesindeki kasıtla da ilgilenmemişler. Bununla

---

6 Bîrûnî'nin verdiği bilgilere göre, Afrig, Harezm'in merkez şehri yanında el-Fîr (ya da el-Feyr) kalesini ve onun arkasında sarayını yaptırdı. Afigoğulları bu sarayın yapılma tarihi olan MS 293 yıllarına göre tarihlendirmelerini yaptılar. Kerpiç ve kil kullanılarak yapılan kalenin üç sıra hisarı vardı ve bunların üzerinde tıpkı Yemen'deki Gumdân'da olduğu gibi emîrlerin sarayları yer almaktaydı. Ebû Reyhân, el-Fîr Kalesi'nin ayakta olduğu dönemde 10 mil uzaktan görünebildiğini; fakat Ceyhun'un taşmasının ardından çoğunun harap olduğunu ve her yıl azalarak MS 982 yılında tamamen yok olduğunu söylüyor. el-Bîrûnî, *Asâru'l-Bâkıye*, s.35.

7 el-Bîrûnî, *Asâru'l-Bâkıye*, s. 35-36.

beraber orijinal kaynaklarda "Bîrûnî" nisbesini anlamlandırma ve seslendirme konusunda bir kafa karışıklığı gözlenir. Modern zamanlarda sürdürülen "bîrun" ya da "beyrûn" kelimesinin anlamı ile nisbeleri "Bîrûnî" ya da "Beyrûnî" olduğu tartışmaları, yer yer Ortaçağ âlimlerinin satırlarına da yansımıştır.

Bîrûnî'den yaklaşık bir asır sonra yaşayan Mervli âlim Abdülkerîm es-Sem'anî (1113-1166) *el-Ensâb* isimli biyografi kitabında, âlimlerin hemen tümünün nisbesi için ortaya koyduğu kuralı, Ebû'r-Reyhân'ın nisbesinin seslendirilme biçimi için de işletir. es-Sem'anî'ye göre üstadın nisbesi, "el-Biyrûnî" (البِيْرُونىّ) biçiminde okunacak şekilde harekelenmektedir. Ayrıca, bu nisbeyle kastedilen, Harezm'in dışıdır; çünkü şehrin dışından olanlar böyle adlandırılır.[8]

es-Sem'anî ile çağdaş olduğu görülen Zahîrüddîn el-Beyhakî (ö.565/1169) Bîrûnî'nin vatanıyla ilgili olarak Bîrûn adlı bir şehirden bahseder. Bu yanlış bilgi, kendisinden sonra gelen bazı âlimlerce de tekrar edilmektedir.[9]

Ünlü coğrafya ve edebiyat âlimi Yâkut el-Hamevî (1168-1229) ise, *Mu'cem'ul-Udebâ* isimli eserinde, Bîrûnî'nin anlamına ilişkin olarak, "Bu nisbe, dışarıdan olan (= البراني , *el-berrânî*) anlamına gelir. Çünkü 'bîrûn', Farsça'da 'dışarı'dır" der. Yâkut'un devamla verdiği bilgiler, Ebû'r-Reyhân'ın nisbesiyle ilgili, dönemin spekülasyonlarına ve kendisinin bunlara ilişkin eleştirel yaklaşımına ışık tutmaktadır:[10]

> Bazı bilgelerden bu nisbenin anlamı soruldu. Onlar, Bîrûnî'nin Harezm'deki ikametinin kısa olmasını ileri sürdüler. Oysa, Harezmliler "el-bîrûnî" yerine "el-garîb" ismini kullanmıştır. Esasen, Harezmliler, Ebû'r-Reyhân'ın kendilerinden uzak kalması uzun sürünce, onun da bir "garîb" olduğunu düşünmüş olabilirler. Dolayısıyla ben, bu isimle sadece onun kırsal bölgeden geldiği, yani Harezm dışından olduğunun ifade edilmek istendiğini sanıyorum.

---

8 es-Sem'anî, *el-Ensâb*, c.2, s. 243.

9 Şöyle diyor el-Beyhaqî: "Bîrûn doğup büyüdüğü yerdir. Orası harika bir şehirdir öyle ki şaşırtıcı güzellikte şeyler vardır. Bu anlaşılır bir hâldir; çünkü inci de sedefte barınır." Zahîrüddîn el-Beyhâqî, *Tetimme Sivanu'l-Hikme*, s. 13. http://shamela.ws/browse.php/book-273#page-13

10 Yâkut el-Hamevî, *İrşâdu'l-Erîb ilâ Ma'rifeti'l-Edîb*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1993, c.5, s.2331.

Bir başka Ortaçağ biyografi yazarı, İbnu Ebî Useybi'a (ö. 1270) *Tabakâti'l-Ettıbâ'* isimli kitabında, Zahîrüddîn el-Beyhakî'nin izinden giderek, Ebû'r-Reyhân'ın nisbesini hatalı bir temelde ortaya koyar. Ona göre bu nisbe, Sind'deki (Pakistan'daki) Bîrûn şehrine işaret etmektedir.[11] Oysa Sind'de Bîrûn değil, Nîrûn adında bir kasaba vardır.

Ünlü tarih ve hadis âlimi ez-Zehebî (ö.1348) de İbnu Ebî Useybi'a'ya referansla Bîrûnî'den bahsederken, "Bîrûn, Sind şehirlerindendir" demektedir.[12]

Neticede Ebu'r-Reyhân'ın nisbesi ve telâfuzuyla ilgili olarak Ortaçağ kaynaklarında açık bir tanımlama göremiyoruz. Dolayısıyla Modern zamanlarda ortaya koyulan değişik yaklaşımlar oldukça anlaşılır durmaktadır. Ayrıca yeni dönemde bu spekülasyonlara, Ortaçağlardan farklı olarak ulus devlet algısı ve milliyetçilik motivasyonu da eklenmiştir. Bu sebeple olmalı ki, modern yazarların hemen hepsi, Ebû'r-Reyhân'ın etnik kökenine değinme ihtiyacı duymuş ve hatta bazıları belli tezler ileri sürerek ona milliyet tâyin etmek istemiştir.

Ama Ebû'r-Reyhân el-Bîrûnî'nin eserlerinde, âilesine ve etnik âidiyetine dâir herhangi bir bilgi olmadığı gibi, Ortaçağ biyografi, coğrafya, tarih ve diğer alanlarda yazan âlimlerin kitaplarında da böyle bir bahis yoktur.

Bîrûnî'nin günümüze ulaşan eserlerinde çocukluğu ve gençliğine ilişkin –galiba– tek somut aktarımı, bilgi edinmeye karşı duyduğu isteği ortaya koyma bağlamındadır. Son eseri olarak bildiğimiz *es-Saydala* isimli eczacılık kitabında şöyle der:[13]

> Çocukluğumdan beri yaşıma ve durumuma göre ilimler ve sanatları öğrenmeye aşırı istek duyan bir mizaca sahibim. Buna tanıklık etmek üzere bir olay aktarabilirim: Memleketimize gelen bir Rûmî'ye [Romalı] taneler, tohumlar, meyveler, otlar ve benzer şeyler getirdiğimi ve bunların Rumca isimlerini sorup verdiği cevapları yazdığımı [hatırlarım].

---

11 İbnu Ebî Useybi'a ,*'Uyûnu'l-Enbâ' fî Tabaqâti'l-Ettıbâ'*. Dâru'l-Mektebeti'l-Hayât, Beyrut 1965, s. 459.

12 ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2003, c.9, s. 489.

13 el-Bîrûnî, *Kitâbu's-Saydane fi't-Tıb*, Haz. ve Tercüme Hakim Muhammed Sâid, Hamdard Academy, Karachi 1973, s.8.

Bir başka kayıt, Yâkut el-Hamevî aracılığıyla bizlere ulaşan Bîrûnî'nin, ebeveyni ve dedesine dolaylı olarak atıfta bulunduğu bir şiiridir.[14]

Vallahi bilmiyorum nesebimi hakkınca
Çünkü dedemi doğru bilgiyle bilmiyorum
Babamı bilmiyorsam dedemi nasıl bileyim?
Aslına bakarsan ben yaşlı ve edepsiz bir Ebû Leheb'im
Annem de bir hammaletü'l-hateb'di[15]

Bîrûnî gerçekten de babasını tanımıyor ve soyunu bilmiyor muydu? Peki ya annesi bir odun taşıyıcısı mıydı?

Üstâdın eserlerine yansıyan kimliğinden edindiğimiz kanaat odur ki onun için bu soruların birer cevabının olması veya olmaması öncelik verdiği şeyler arasında değildi. Muhtemelen Ebû'r-Reyhân'ın yukarıdaki ironik şiirle, kendisi için şiir yazan şâire verdiği mesaj, soy ya da ana-baba ile övünmenin gereksiz ve nahoş bir özellik olduğudur. Belki de tam da bu yüzden kitaplarında ana dili ve etnik kimliğini hiçbir şekilde ifade etmemiştir.

İmdi, Üstadın dileğince, bu konuyu bir yana bırakıp, hayat hikâyesinin diğer kısımlarına dönelim. Onun hayatının ilk 44 senesini Harezm'de geçirdiğini, Yemînu'd-Devle Mahmûd'un (Gazneli Mahmud) Harezm'i istilâ ettiği tarih (1017) vasıtasıyla biliyoruz.

Gazne öncesi Harezm yıllarına ilişkin olarak, Afrigoğlu Âl-i 'Irâk ve Me'munî hânedanları himayesinde, onların saraylarında

---

[14] Yâkut el-Hamevî, *İrşâd*, c.5, s.2335. Şiirin tamamı şöyledir:
Edeb yoksunu bir şâir geldi bana
Beni överken edebi[yatımı]mi yerdi
Onu sakalım karşısında, aptal bir yellenici görüyorum
Sisinin günahımı gölgelemesine izin vermem
Şiirimde, şiirini kendimce anıyorum
Vallahi bilmiyorum nesebimi hakkınca
Çünkü dedemi doğru bilgiyle bilmiyorum
Babamı bilmiyorsam dedemi nasıl bileyim?
Aslına bakarsan, ben yaşlı ve edepsiz bir Ebû Leheb'im
Annem de bir *hammaletü'l-hateb*'di
Övgü de yergi de bendedir ey Ebû Hasan
Ced ile oyun benim için aynı şeyler
Bu yüzden beni onlardan uzak tut ve bunlarla uğraşmayı bırak
Çünkü billahi yorulduğuna değmez

[15] *Hammaletü'l-hateb* (odun taşıyıcısı) ve bir önceki beyitte zikredilen Ebû Leheb ifadeleri, Kur'an'daki "Tebbet" (111:1-5) sûresine atıfla ortaya koyulan bir analoji olmalı.

kendisine ayrılan mekânlarda çalıştığını söyleyebiliriz. Nitekim, Yâkut'un *İrşâd*'ında aktardığı bir kasîdede ömrünün çoğunun "nimet gölgesinde" ve "yüksek makamlarda" geçtiği zikredilir. Bîrûnî'ye çağdaşı Ebu'l-Feth el-Bustî tarafından –Bîrûnî'nin ağzından– yazılmış bu kasîdede Harezm'de ve diğer yerlerde himâye gördüğü hânedanlar sırasıyla zikrediliyor.

Kasîde evvelâ, Harezm'deki Âl-i 'Irâk hânedanından gördüğü itibardan bahseder. Ardından "katı kalpli" olarak tanımlanan Ziyârîler (928-1090) hükümdarı Şemsü'l-Me'âlî Kâbûs bin Vamşgîr'i (ö.1012) anar. Sonraki beyit, Me'mûnîler'in (995-1017) himâyesinde kaldığı dönemde karışıklıkların başladığı ve bütün Asya'ya yayıldığı bilgisini verir ve Gazneli Sultan Mahmûd'un (d.998-ö.1031) himayesiyle gördüğü itibar ve fakat vefatıyla duyduğu hüzünle devam eder.[16]

Kasîdede verilen temel kronolojiye göre Bîrûnî'nin eserlerine ve diğer orijinal kaynaklara bakıp her bir döneme işaret eden aktarımları incelediğimizde az-çok bütüncül bir resim çizebiliyoruz.

Harezm'deki ilk gençlik yılları muhtemelen onu hânedanlık sarayında yetiştiren, Ebû Nasr Mansûr bin Ali bin 'Irâk'ın eseridir. Nitekim kasîdede Âl-i 'Irâk hânedanından, aynı zamanda önemli bir astronom olan Mansûr bin Irak'ın, onu "bir fidan gibi yetiştirdiği" dile getirilir. Öte yandan Ebu'r-Reyhân *Asâru'l-Bâkıye*'sinde Ebû Nasr Mansûr bin Ali bin 'Irâk'tan doğrudan "hocam" (*ustazî*) diye söz eder.[17]

Öte yandan Bîrûnî, –Yâkut el-Hamevî'nin Merv'de bir vakıf kütüphanesinde görüp incelediğini söylediği[18]– *el-Fihrist* adlı risâleyi, gıyâbında bütün eserlerini titizlikle incelediği Zekeriya er-Râzî (854-925) yanında özellikle, ilk gençlik döneminde kendisini yetiştiren Mansûr bin Ali bin 'Irak ve Ebû Sehl İsâ bin Yahyâ el-Mesihî gibi âlimlere duyduğu vefayla yazmış gibidir.[19]

---

16 Yâkut el-Hamevî, *İrşâd*, c.5, s.2334-2335.

17 el-Bîrûnî, *Âsâru'l-Bâkıye*, s. 184

18 Yâkut'un verdiği bilgiye göre risâle sıkışık bir hatla yazılmış 60 civarında varaktan oluşuyordu. Yâkut el-Hamevî, *İrşâd*, c.5, s.2333.

19 el-Bîrûnî, *el-Fihrist* (Bknz. 1 nolu dipnot).

Bîrûnî'nin Harezm'deki ilk gençlik dönemi bağlamında modern kaynaklarda yer alan *Kitâbu't-Tahdîd*'deki 17 yaş iddiasının aksine, Bîrûnî ilk rasadını tam olarak kaç yaşında yaptığını bildirmez.[20] Muhtemelen daha çocuk denebilecek çağlarında rasat yapıyordu. Çünkü *Tahdîd*'de Harezm'de 22 yaşında yaptığı bir rasadın 17 yaş civarındayken yine orada yaptığı rasatla uyumlu olduğunu; ayrıca ilk gençliğinde güneş tutulmasını suya bakarak gözlediğinde görmesinin bozulduğunu zikreder.[21] Dolayısıyla Ebu'r-Reyhân'ın bu rasatların öncülü olan başka çalışmaları da olmalıdır.

Bîrûnî'nin gençlik yıllarında Harezm, ciddi karmaşalara sahne oldu ve vatanı Doğu Harezm, Batı Harezm'in işgaline uğradı. Orta Asya'ya hâkim olan Sâmânî Devleti, Harezm bölgesinin kontrolü amacıyla Ebu'l-Abbas Me'mûn bin Muhammed'i, Batı Harezm'deki Cürcâniye (Ürgenç) şehrine vâli tayin eder. Zamanla güçlenen Ebu'l-Abbas, 995 yılında Doğu Harezm'i işgal edip Kâs'taki Afrigoğlu Âl-i 'Irâk hânedanı emiri Ebû Abdullah Muhammed bin Ahmed'i öldürür. Bu nahoş durum bilimsel çalışmalarının en yoğun dönemini yaşamakta olan Bîrûnî için sıkıntılı günlerin başlangıcıdır.

Tahdîd'de, yaşamının bu dönemini özetle şöyle anlatır:[22]

> 995 yılında [önümdeki] dört yılımı sadece rasat çalışmak için ayırmaya karar vermiş ve bu amaçla çapı 15 zira' [yaklaşık 9 m.] olan bir halka yapmıştım. [….] Ancak bu günlerde, Harezm'in ileri gelenleri arasında ciddî bir kargaşa baş gösterince, bu işleri bir tarafa bırakma ve aman dileyip vatandan uzaklaşma ihtiyacı doğdu. Senelerce belli bir yerde sabit kalamadım. Ta ki zaman bana cömert davranana kadar.

Bîrûnî'nin anlattıklarından yola çıkarak onun 22 yaşına kadar yaşadığı Harezm'i, 995'teki işgalin akabinde terk etmek zorunda kaldığını ve muhtemelen 10 yıl civarı bir süre uzakta kaldıktan sonra tekrar vatanına döndüğünü düşünmek mümkün görünüyor.

Kasîdeye konu olmadığı halde Ebû'r-Reyhân'ın Harezm'den ayrıldığında gittiği ilk yerin Büveyhîlerin elindeki Rey şehri olduğunu düşünüyoruz. Zira, *Âsâru'l-Bâkıye*'de Rey'deki ilim çevreleriyle geçirdiği tatsız dönemin Harezm'deki Âl-i 'Irâk hanedanlığının himâyesindeki mutlu günlerinin hemen sonrasında

---

20 Karşılaştırınız: Günay Tümer, "Bîrûnî", s.206.

21 el-Bîrûnî, *Tahdîd*, s.232-235, 136.

22 el-Bîrûnî, *Tahdîd*, s.80, 227.

olduğunu söyler. Üstelik orada bir dönem maddî sıkıntı da çekmiştir. *Âsâru'l-Bâkıye*'de aktardığı bir hikâyede, Rey'de tanıştığı sayılı astronomlardan birinin gezegenlerin yörüngeleri hakkındaki teorisini eleştirdiğini ve fakat o kişinin kendisini aşağılayıp ve yalancılıkla suçlandığını anlatır. Üstelik söz konusu astronom, Bîrûnî'nin fakirliğine karşın kendi zenginliğini, ilmî tartışmalarında bir baskı unsuru olarak kullanmıştır. Ebu'r-Reyhân, Rey'deki maddî sıkıntılarının bir süre sonra geçtiğini; aynı şahsın bu kez tavır değiştirip dostça davranmaya başladığını da kaydeder. Bîrûnî, Rey'deki günlerinde şartların çok kötü olduğunu ve "hayatının pek çok cephesinde imtihan yaşadığını" da okuruyla paylaşır.[23]

Ebu'r-Reyhân'ın Rey'deki günlerinin ne kadar sürdüğü bilinmez. Fakat o, 997 yılında tekrar Harezm'dedir. Bağdat'ta bulunan Ebu'l-Vefâ el-Buzcânî ile eş zamanlı olarak o yılki Ay tutulmasını gözlemler. Amaçları, bu olayın Harezm ve Bağdat'taki görünümünü karşılaştırmaktır. Muhtemelen Bîrûnî ve el-Buzcânî, dönemin üç önemli astronomi merkezinden biri durumundaki Rey'de – diğer ikisi Bağdat ve Harezm'di- tanışmış ve bu eş zamanlı rasat için birbirleriyle sözleşmişlerdi.

Bîrûnî, 998 yılı civarında Ziyârîler (928-1042) hükümdarı Şemsu'l-Me'alî Kâbûs bin Vaşmgîr'in Cürcâniye'yedeki sarayına davet edilmiş olmalıdır. Kasîde, Emîr Kâbûs'un esasen Ebu'r-Reyhân'dan çok hoşlanmadığı halde onun hizmetini talep ettiğini söyler. Nitekim Yâkut el-Hamevî'ye göre Ebû'r-Reyhan Muhammed bin Ahmed el-Bîrûnî'nin yüksek zekâsı ve aklıyla meliklerin nazarında önemli bir yeri vardı. Ayrıca Yâkut "kendisine ulaşan bilgilere göre", Şemsu'l-Me'alî Kâbûs'un, Ebu'r-Reyhân'ı emri ve iktidarı altına almak istemiş; bu amaçla ona kendisinin sohbet arkadaşı olmasını ve evinde yaşamasını teklif etmiş; ancak Ebû'r-Reyhân bunu kabul etmeyip onun itaati altına girmemiştir. Bununla beraber Yâkut, Bîrûnî'nin bir risalesinde[24], Şemsu'l-Me'alî Kâbûs bin Vaşmgîr'in, yüzüne karşı ve huzurundayken kendisine methiye okunmasından hoşlanmamasını güzel bulduğunu söyler.[25]

---

23 el-Bîrûnî, *Âsâru'l-Bâqıye*, s. 338.

24 Yâkût el-Hamevî'ye göre risâlenin adı şudur: *et-Te'allelu bi İcâle el-Vehm fî Me'ânî Manzûm Ûlâ el-Fazl* (التعلل بإجالة الوهم في معاني منظوم أولي الفضل). *İrşâd,* c.5, s. 2186.

25 Yâkût el-Hamevî, *İrşâd*, c.5, s. 2186.

Bîrûnî, Şemsu'l-Me'alî Kâbûs'un himayesindeki yaklaşık on yıllık dönemde, ilmî çalışmalarına yoğun olarak devam etmiş görünüyor. Ayrıca o, 1000 senesi civarında tamamlandığı düşünülen *Âsâru'l-Bâkiye 'ani'l-Kurûni'l-Hâliye* isimli çok önemli eserini Emîr Kâbûs'a ithaf etmiştir.[26] Kendisinden yedi yaş küçük olan meşhur âlim İbn-i Sînâ ile fizik ve astronomi konularını içeren mektuplaşmaları da Ebu'r-Reyhân'ın Kâbûs'un sarayında bulunduğu döneme rastladığı düşünülmektedir. Bütün bunların yanında Bîrûnî, dünyanın genişliği konusunda ilk ölçümlerini yapma fırsatını da Cürcâniye'de yakalamıştı.[27]

Ebû'r-Reyhân'ın, *Tahdîd*'de "zamanın cömertliğiyle" tanımladığı Harezm'e dönüşü Me'munî emîri Ebu'l-Hasan tarafından 1009 yılı civarında gelen bir davetle gerçekleşmiş olabilir. Nitekim Ebu'l-Hasan Harezmşâh, ünlü vezîri es-Süheylî aracılığıyla dönemin âlimlerini sarayında toplayarak Harezm'i bir tür ilmî merkez haline getirmiştir. İbn Sînâ ile Bîrûnî'nin tanışmalarının da bu döneme rastladığı düşünülmektedir. Bununla beraber *Tahdîd*'de verdiği bilgilere bakılırsa, Ebu'l-Hasan Ali ve ondan sonra tahta geçen kardeşi Ebu'l-Abbas Harezmşâh zamanında Bîrûnî'nin siyasî işlerle ilgilenmekten, ilmî çalışmalara pek fırsatı olamamıştır. Durumunu şöyle anlatır:[28]

> (…..) Sonrasında istemeyerek de olsa dünya işleriyle [siyâset] ilgilendim. Cahiller beni kıskanırken merhamet sahibi akıllılar halime acıdılar. Ebu'l Abbas Harezmşâh zamanında bir süre rasat yapmayı bıraktım. Sonra benden ülkenin arzını ölçmemi istedi. Bunun üzerine Cürcâniye'de rasat yaptım.

Ebû'r-Reyhân'ın verdiği bilgiden, sözünü ettiği Cürcâniye'deki rasadın Harezmşâhlar himâyesindeki döneminin sonu; yani Yemînu'd-Devle Sultan Mahmûd'un (Gazneli Mahmûd) Harezm'i işgal ettiği yıl olan 1017'de gerçekleşebildiğini anlıyoruz. Dolayısıyla onun, yaklaşık yedi-sekiz yıl kadar ilmî çalışmalarına büyük ölçüde ara verip ülkesinin siyasî meseleleriyle ilgilenmiş olduğu düşünülebilir. Bu fikri destekleyecek biçimde kendisi de *el-Musâmeretu*

[26] el-Bîrûnî, *Âsâru'l-Bâqıye*, s. 3-4; 362.
[27] Emine Sonnur Özcan, *Bilgi Büyücüsü Bîrûnî*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2007, s.22.
[28] el-Bîrûnî, *Tahdîd*, s.80.

fî Ahbâri Havârezm isimli eserinde "Ben, Ebu'r-Reyhân, ona [Ebu'l-Abbâs Harezmşâh] yedi sene hizmet ettim" demektedir.[29]

1017 yılındaki işgalin ardından Ebu'r-Reyhân tekrar yollardadır. Harezmli savaş esirlerinden oluşan büyük kafilenin Harezm-Gazne arası yolculuğu bir yıldan fazla sürmüştür. Tahmin edileceği üzere Bîrûnî'nin bu yolculuğu son derece mutsuz bir şekilde sürdürmüştür. Nitekim o, *Tahdîd*'de bu yolculukla ilgili olarak, "Sanırım benim imtihanım, Nûh ve Lût aleyhisselâmın dahi görmediği türden bir imtihandı…" der. Bununla beraber Ebû'r-Reyhân, aynı satırlarda 1018 yılının Ekim ayı başlarında kafileyle Kâbil yakınlarındaki bir köyden geçerken oracıkta rasat yapmak için duyduğu "büyük istek"ten de bahsediyor. Nitekim o, elindeki eksik teçhizatla bölgenin enlemini ölçmeyi başarmıştır.[30]

1018 sonlarında, Bîrûnî'nin Gazne yılları başlamıştır. Harezm'den Gazne'ye götürüldüğü dönemin başlangıcında, Sultan Mahmûd ile Bîrûnî arasındaki ilişki bir miktar sorunludur. Bunun muhtemel sebebi, işgal öncesinde Gazneliler Devleti'nin hâkimiyet çabalarına karşı Ebu'l-Abbâs'ın komutanları ve Türk hanları arasında gelişen isyanlarda Ebu'r-Reyhân'ın "altın ve gümüş diliyle" yürüttüğü arabuluculuk görüşmeleriydi[31].

---

29 Ebu'l-Fazl el-Beyhaqî, *Târihu'l-Beyhaqî*, Tercüme: Yahya el-Haşşâb, S. Neşât, Kahire1956, s.734.

30 el-Bîrûnî, *Tahdîd*, s.88.

31 Bîrûnî'nin bu faaliyetlerini anlamak için biraz geriye gitmemiz gerekiyor. Orta Asya'da Sâmânî Devleti'nin zayıflayıp, Büveyhîlerin güçlenmeye başladığı yıllarda Sâmânîlerde devlet kademelerini ve orduyu oluşturan Türkler, bağımsızlık talep etmeye başlamışlardı. Bu süreç içerisinde bir Sâmânî komutanı olan Alp Tigin, emrindeki orduyla Gazne'de hâkimiyetini tesis etti. Bölgenin diğer önemli devleti Karahanlıların hükümdarı İlek Han da Sâmânîlerin zayıflamasından faydalanarak 999 senesinde Sâmânî Devleti'ne son verdi. Aynı sene, Alp Tigin'in oğlu Sebük Tigin tarafından temeli atılan Gazneliler Devleti'nin tahtı, onun yerini alan oğlu Mahmûd'la anılmaya başlıyordu. Bağdat'taki Abbâsî halifeliğinin zayıflamasına paralel olarak Gazneli Mahmûd her geçen yıl topraklarını genişletiyordu. Gazneli Sultan Mahmûd, Harezmşâhlarla iyi geçinmek taraftarıydı. Bu amaçla kız kardeşiyle Ebu'l-Hasan'ı evlendirip akrabalık tesis etmişti. Ebu'l-Hasan kısa bir süre sonra vefat edince tahta geçen Ebu'l-Abbâs Harezmşâh Mahmûd'un kızkardeşiyle evlendi. Ancak mevcut akrabalık ilişkisi Sultan Mahmûd'u rahatlatmış değildi. Çünkü Me'munî emiriyle Karahanlılar arasında kendisine karşı bir ittifak kurulmasından endişe ediyordu. Bu arada, Harezmşâhların ordu kademesinde Gazneli Mahmûd'un hâkimiyetini kabul etme, hutbelerde adını okutma yönünde büyük bir itiraz vardı. Ayrıca Ceyhunötesi

Ebu'r-Reyhân'ın *el-Cemâhir fî Ma'rifeti'l-Cevâhir*'de anlattıklarına bakılırsa, söz konusu sorunlu dönem fazla sürmemiştir: [32]

> [Sultan Mahmûd] Harezm'den döndüğü sene müneccimler, on yıldan biraz fazla ömrü kaldığına hükmetmişlerdi. Bundan etkilenip şöyle dedi: "Türlü servetle dolu kalelerim var; bunları [kalan] yılların her günü ihtiyacı olanlara paylaştırıp bağışlasam, yeter. Böylece becerikli ve açık elliliğim de kanıtlanır." [Sultan Mahmûd'un] benden hoşnut olmayıp şüphelendiği ve sakındığını anlayınca, sarhoşluk benzeri bir hâle düşmüştüm. Ona dedim ki: "Allah'a şükret, O'nun isteklerini yerine getir ve hazineni koruması için O'na yalvar. Devlet ve ikbal budur; onlar olmadan hazineler birikmez. Böyle yapılmazsa hazinelere esir olunur. Devlet (iktidar) ve ikbalinin bir gün yok olacağını söylemeden gününü geçirmemelisin." Söylediklerimi duyunca rahatsızlığı yatışmıştı. Benim bu ikazımda, algılayan için bir ders vardı.

Öte yandan yukarıda zikredilen kronolojik özellikteki kasîdede ise, Bîrûnî'nin, Sultan Mahmûd'un himayesinde gördüğü itibar ve onun vefatından (1030) duyduğu hüznün vurgulanır. [33]

Ebu'r-Reyhân, *Tahdîd*'de Gazne ile ilgili olarak, "yeni vatanım" tanımlaması yapar. Gazne onun "rasatlarına ve ilmî çalışmalarına devam ettiği" yerdir.[34] Gazne'de bulunduğu ilk yıllarda sarayda bir yandan kendisi için ayrılmış mekânda ilmî çalışmalarını sürdürürken, diğer yandan Sultan'a danışmanlık hizmetinde bulunur. Bîrûnî Sultan'a olan hürmetinin bir göstergesi olarak, Abbâsî Halifesi'nin,

---

(Transaksonya) Türk hanlıkları da Sultan Mahmûd'un iktidarından hoşnut değildi. İşte bu aşamada Ebu'r-Reyhân Gazneli Mahmûd'a karşı Türk hanlarının bir araya gelmesini sağlayacak görüşmeler yaptı ve böylece ittifak tesis edildi. Durumu haber alan Sultan Mahmûd, büyük bir ordu hazırlayarak Ceyhunötesi'ne doğru yola çıktı. Karşılıklı istek üzerine Belh'te Türk hanlarıyla bir araya geldi ve yapılan görüşmeler sonucunda kendisinin hâkimiyetinin tanınacağı yönünde bir barış antlaşması yapıldı. Böylece ikna olarak Gazne'ye geri döndü. Ancak, kısa bir süre sonra eniştesi Ebu'l-Abbâs'ın bir ordu darbesiyle öldürüldüğü haberini alınca intikam almak üzere Harezm'e yürüdü. Sultan Mahmûd 1017 senesinin Haziran ayında Harezm'i işgal etti hanedan mensupları ve saraydaki âlimler dahil olmak üzere büyük bir esir kafilesiyle Gazne'ye doğru yola çıktı. Ebu'r-Reyhân el-Bîrûnî de bu kafilede bulunuyordu. Emine Sonnur Özcan, *Bilgi Büyücüsü*, s. 27-31.

32 el-Bîrûnî, *el-Cemâhir fi'l-Cevâhir,* Tahkîk: Yûsuf el-Hâdî, Kültür Bakanlığı Yayınları, Tahran 1990, s. 97-98.

33 Yâkut el-Hamevî, *İrşâd*, c.5, s.2334-2335.

34 el-Bîrûnî, *Tahdîd*, s.35.

Mahmûd'a verdiği "Yemînu'd-Devle" (Devletin Sağ Eli) lâkabından ilhamla, yaptığı bir ölçüm aletine "Yemînu'd-Devle halkası" adını verir. Muhtemelen Gazne'de rasat yaptığını bildiğimiz 1020 senesinden sonra[35] ise, Sultan Mahmûd'dan aldığı izinle Hindistan'a seyahatler yapıp Hint matematiği, astronomisi, etnolojisi gibi alanlarda bilgiler edinir. Sanskritçe'yi de öğrenen Ebu'r-Reyhân *Patanjali* gibi bazı önemli Hint kitaplarını Arapça'ya tercüme eder. Ebu'r-Reyhân'ın, Yemînu'd-Devle Mahmûd'un sağlığında kaleme aldığı ve günümüze ulaşan eserleri, şehirlerin koordinatları üzerine yazdığı *Kitâbu't-Tahdîd* (1025)[36] ile astronomi üzerine kaleme aldığı *Kitâbu't-Tefhîm*dir(1029).[37] Hindistan üzerine yazdığı ünlü *Kitabu Tahkiku'l-Hind*'in ise Yemînu'd-Devle'nin vefatından kısa bir süre sonra tamamlamıştır.[38]

Ebu'r-Reyhan güneş yılıyla 63 yaşında kaleme aldığını söylediği *Fihrist*'te, 50 yaşını aşmış olduğu yıllarda (yaklaşık 1026'dan sonra) müneccimlerden doğum tarihine göre ne kadar yaşayacağını öğrenmek istediğini ve onların farklı farklı görüşler ileri sürdüklerini ve sonunda 60 yaşı civarını işaret ettiklerini söyler. Bu sırada o, ciddi bir hastalığa tutulur ve oldukça güç kaybedip çöker. Sonra zaman içinde yavaş yavaş iyileşir. Bu sıralarda bir rüya görür. Rüyasında hilâli gözlerken, onu yerinden almak istediğini ve düşürdüğünü görür. Onun görünüşünden çok etkilenmiştir. Sonra birisi ona "Boşver! Sen 170 yaşında bir adamsın(?)…" diye seslenir ve hemen arkasından uykudan uyanır. O günden sonra 13 sene geçmiştir. Bu rüyada duydukları Ebu'r-Reyhân'da herhangi bir değişiklik yaratmamıştır; onun için ömrün anlamı elindeki notları yazmak istediği kitaplara dönüştürebilmektir.[39]

Sultan Mahmûd'un ardından tahta, vasiyeti üzerine küçük oğlu Muhammed geçerse de de, onu değil büyük oğlu Mesud'u isteyenlerin isyanları nedeniyle Sultan Muhammed bir yıl sonra tahttan ayrılmak zorunda kalır. Sultan Mesud hükümdâr olduğunda (1031) Ebû'r-Reyhân 58 yaşlarındadır.

---

35 el-Bîrûnî, *Tahdîd*, s.247.

36 el-Bîrûnî, *Tahdîd*, s.281.

37 el-Bîrûnî, *Kitâbu't-Tefhîm li Evâ'il Sınâ'ati't-Tencîm*, Londra 1934, "Giriş", s. VI.

38 Hakim Mohammed Said-A. Zahid Khan, *Al-Bîrûnî His Times, Life and Works*, Karachi 1981, s. 82.

39 el-Bîrûnî, *Risâle li'l-Bîrûnî fî Fihrist*, *age*, s. 41-42.

Sultan Mesud'dan da büyük itibar gören Bîrûnî, onun için de çeşitli eserler kaleme aldı.[40] Bunlar arasında en önemlisi büyük bir astronomi kitabı olan *el-Kânun el-Mes'ûdî*'dir. Sultan Mesud, bu esere teşekkür mahiyetinde Ebu'r-Reyhân'ı bir fil yükü gümüş parayla ödüllendirir ve fakat o bu ödülü, ihtiyacı olmadığı özrüyle geri çevirip devlet hazinesine bağışlar.[41]

Dandanakan'daki Selçuklu yenilgisinden (1040) kısa bir süre sonra Sultan Mesud öldürülür ve yerine oğlu Mevdûd geçer. Sultan Mevdûd, 1049'a kadar tahta kalır. Bîrûnî Mevdûd tahta geçtiğinde 67-68 yaşlarındaydı. Yeni sultandan da saygı ve hürmet görmekte; sarayda kendisi için hazırlanmış olan huzurlu ortamda ilmî çalışmalarını sürdürüyordu. Sultan Mevdûd'a ithafen iki eser kaleme aldı. Bunlardan biri, kıymetli taşlar ve metaller üzerine yazdığı *Kitâbu'l-Cemâhir fî Ma'rifeti'l-Cevâhir*; diğeri ise siyâset üzerine yazdığı *Kitâbu'd-Düstûr*'dur.[42]

Ebu'r-Reyhân, Sultan Mevdûd'un hâkimiyet döneminden sonra gelen hükümdarlar döneminde de ilmî çalışmalarına devam etmiş olmalıdır. Nitekim Yâkut el-Hamevî onun, "senelerce Nevrûz ve Mihricân günleri dışında elinin kalemden, gözünün gözlemden ve kalbinin fikir etmekten ayrılmadığını" söyler.[43] Dolayısıyla, üstadın son eseri olarak bilinen ve girişinde "seksen yaşımı aşmış durumdayım"[44] dediği *Kitâbu's-Saydala fi't-Tıb*'bı muhtemelen, Sultan Ferruhzâd'ın hâkimiyet döneminin (1052-1059) başlarında 1054-1055 yıllarında kaleme almıştır.

Yâkut el-Hamevî'nin, Ebû Reyhân'ın vefatıyla ilgili olarak aktardığı bir olay, onun nasıl ilimle yaşayıp, gözlerini ilimle kapattığını kanıtlar:[45]

> Dilbilimci el-Kadı Kesîr bin Yakûb el-Bağdâdî, İslâm Hukukçusu Ebû'l-Hasan Ali bin Îsa el-Velvâlecî'den nakille anlatır: "Ebû Reyhan'ın yanına girdim. Tek başınaydı. Canı boğazına gelmiş, göğsü iyice daralmıştı. O haldeyken bana sordu: "Bana o gün *ceddatü'l-fâside*[46] hesaplamasını nasıl anlatmıştın?" Durumundan çekinerek dedim ki: "Şu haldeyken mi

40 Hakim Mohammed Said-A. Zahid Khan, *Al-Birûnî*, s. 95.
41 Yâkut el-Hamevî, *İrşâd*, c.5,s. 2331.
42 Hakim Mohammed Said-A. Zahid Khan, *Al-Birûnî*, s. 96.
43 Yâkut el-Hamevî, *İrşâd*, c.5, s. 2331.
44 el-Bîrûnî, *Kitâbu's-Saydane*, s. 15,
45 Yâkut el-Hamevî, *İrşâd*, c.5, s. 2331-2332.
46 Mîras hukukuyla ilgili bir mevzu.

> anlatmamı istiyorsun?" Bana şöyle cevap verdi: "Behey adam! Dünyaya veda ediyorum. Bu meseleyi biliyordum. Onu öğrenmem bilmememden daha hayırlı değil mi? Câhil mi gideyim istiyorsun?" Bunun üzerine kuralı söyledim, o da ezberleyip bana tekrar etti. Sonra yanından ayrıldım. Henüz yoldayken haykırışları işittim.

Ebû Reyhân Bîrûnî'nin vefat tarihi tam olarak bilinmiyor. Bununla birlikte Yâkut'un İrşâd'ında zikredilen hicrî 403 senesinin (milâdî 1013) üstadın kırk yaşına denk geldiğinden yola çıkarak, bunun Arapça beş ve sıfır benzeşmesinden kaynaklı bir yazım yanlışı olduğu ve aslının 453 (milâdî 1061) olabileceği fikri akla yakın gelmektedir. Dolaysıyla onun 1061 sonlarında seksen sekiz yaşında vefat ettiği düşünülebilir.

Ebû Reyhân el-Bîrûnî'nin, dünyanın gelmiş geçmiş en büyük âlimlerinden biri olduğu tartışılmaz bir hakikat olarak karşımızda duruyor. Matematik ve fizikten astronomiye; jeoloji ve mineralojiden coğrafyaya; sosyal antropoloji ve tarihten ekonomiye pek çok ilmî alanda eserler veren Bîrûnî'nin dilimize ve dolayısıyla bilim çevrelerine kazandırılması gereken Arapça orijinli kitapları kütüphanelerde Türkçemize tercüme edilmeyi bekliyor.

Kaynakça

Beyhakî, Ebu'l-Fazl, *Târihu'l-Beyhaqî*, Tercüme: Yahya el-Haşşâb, S. Neşât, Kahire1956.

Beyhakî, Zahirudîn, *Tetimme Sivanu'l-Hikme*, http://shamela.ws/browse.php/book-273

Bîrûnî, *Âsâru'l-Bâkıye 'ani'l-Kurûni'l-Hâliye*, Hazırlayan: C. Eduard Sachau, Leipzig 1878.

Bîrûnî, *el-Cemâhir fi'l-Cevâhir*, Tahkîk: Yûsuf el-Hâdî, Kültür Bakanlığı Yayınları, Tahran 1990.

Bîrûnî, *Tahdîd Nihâyâti' l-Emâkin*, Tahkik: Muhammed bin Tâviti't-Tancî, Doğuş Matbaası, Ankara 1962.

Bîrûnî, *Risâle li'l-Bîrûnî fi Fihrist Kütub Muhammed bin Zekeriya er-Râzî*, Hazırlayan: P. Kraus, Paris 1936.

Bîrûnî, *Kitâbu's-Saydane fi't-Tıb*, Haz. ve İng. Tercüme: Hakim Mohammed Said, Hamdard Academy, Karachi 1973.

Hamevî, Yâkut, *Mu'cemu'l-Buldan*, Dâru Sâdır, Beyrut 1995.

Hamevî, Yâkût, *İrşâdu'l-Erîb ilâ Ma'rifeti'l-Edîb*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1993.

İdrisî, *Nüzhetu'l-Muştâq fî İhtırâki'l-Âfâq*, 'Âlemu'l-Kutub, Beyrut 1989.

İstahrî, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, Dâru Sâdır, Beyrut 2004.

Sem'anî, *el-Ensâb*, Haydarabâd 1962.

İbnu Ebî Useybi'a ,*'Uyûnu'l-Enbâ' fî Tabaqâti'l-Ettıbâ'*. Dâru'l-Mektebeti'l-Hayât, Beyrut 1965.

Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2003.

Said, Hakim Muhammed, Ansar Zahid Khan, *Al-Bîrûnî, His Times, Life and Works*, Hamdard Academy, Karachi 1991.

Özcan, Emine Sonnur, *Bilgi Büyücüsü Bîrûnî*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2007.

Togan, Zeki Velidi, "Bîrûnî", MEB İslâm Ansiklopedisi, c.II, s.645-655.

Tümer, Günay, "Bîrûnî", TDV İslâm Ansiklopedisi, s.206-215.

Gafurov, Babacan, "al-Biruni", *UNESCO Courier*, Haziran 1974.

Sayılı, Aydın, "Doğumunun 1000. Yılında Beyrûnî", *Beyrûnî'ye Armağan*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1974.

Bîrûnî'nin "Kitâbu Batenceli'l-Hindî" İsimli Risalesi Yogasutra'nın Bir Çevirisi midir?

Mehmet İLHAN[*]
Hammet ARSLAN[**]

Is Al-Biruni's Booklet Named "Kitabu Batenceli'l-Hindi" a Translation of Yogasutra?

Citation/©: İlhan, Mehmet, Arslan, Hammet (2013). Is Al-Biruni's Booklet Named "Kitabu Batenceli'l-Hindi" a Translation of Yogasutra?, Milel ve Nihal, 10 (3), 25-84.

Abstract: Al-Biruni introduced the Indian culture to the Turkish-Islamic world. He learned Indian languages, had journeys to the Indian subcontinent and had conversation with Indian sages. He translated book of Patanjali which has a great importance in the Indian world before writing his magnum opus Tahkik. So, he aimed to have grasp on the mystical Indian thought. First of all, we will try to present below formal qualifications and importance of Al-Biruni's "Kitabu Batenceli'l-Hindi". Later we will assess whether its being present Yogasutras or not briefly. Finally we will present the translation of this booklet by using critical edition of Ritter and orijinal manusicript compatatively.

Key Words: al-Biruni, Kitâbu Batenceli'l-Hindî, Patanjali, Yogasutra.

* Yard. Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı [mehmet.ilhan@deu.edu.tr]

** Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı [hammet.arslan@deu.edu.tr]

Atıf/©: İlhan, Mehmet, Arslan, Hammet (2013). Bîrûnî'nin "Kitâbu Batenceli'l-Hindî" İsimli Risalesi Yogasutra'nın Bir Çevirisi midir?, 10 (3), 25-84.

Öz: Bîrûnî, Hint kültürünün kapılarını Türk-İslam dünyasına açmıştır. O, öncelikle Hint dillerini öğrenmiş, Hint alt kıtasına yapılan seferlere katılmış ve Hintli bilginlerle müzakereler yapmıştır. O, Hint medeniyetini ele aldığı meşhur eseri Tahkik'in hazırlıklarını yaparken Hint dünyasında ciddi bir öneme sahip olan Patanjali kitabının çevirisini yapmıştır. Böylelikle mistik Hint düşüncesinin özüne vakıf olmayı hedeflemiştir. Aşağıdaki satırlarda ilk olarak onun "Kitâbu Batenceli'l-Hindî" isimli eserinin biçimsel nitelikleri, yazılış nedeni ve önemi üzerinde duracağız. Daha sonra, çevirinin günümüzdeki Yogasutra olup olmadığına dair kısa bir değerlendirme yapacağız. Son olarak da, bu risalenin tahkikli ve orijinal nüshasından karşılaştırmalı çevirisini sunacağız.

Anahtar Kelimeler: Bîrûnî, Kitâbu Batenceli'l-Hindî, Patanjali, Yogasutra.

Giriş

Ebu Reyhan el-Bîrûnî, birçok alanda yaptığı çalışmalarla tanınan bir bilim adamıdır. O, Fen bilimlerinin yanı sıra sosyal bilimlerde de ciddi eserler ortaya koymuştur. Eserlerini hazırlarken gösterdiği bilimsel titizlik ve hassasiyet günümüz bilim dünyası için oldukça kıymetlidir. Ayrıca herhangi bir konu üzerinde çalışırken kullandığı yöntemler de bilim dünyasında genel geçer bir konuma gelmiştir. Mesela Hint dinlerini ele alırken kullandığı gözlem metodu ve edindiği bilgileri objektif biçimde aktarma hassasiyeti günümüz araştırmacıları için de örnektir.

Müslümanlar, İslam'ın yayılması gayesiyle gerçekleştirilen fetih faaliyetleri neticesinde yeni topluluklarla, dinlerle ve dillerle karşılaşmıştır. Bu husus, onları tanıma ihtiyacını beraberinde getirmiştir. Gaznelilerin Hindistan seferlerine bir bilim insanı olarak katılan Bîrûnî, Hindu kültürünü öğrenme gayretine düşmüştür. Bîrûnî Hint dinleri ve kültürel hayatını araştırmaya başladığında döneminde değişik dillerden yapılan çevirilerden haberdârdı. Başka bir deyişle o, zaten bir çeviri geleneği içerisinde yetişmişti. Fakat o, bazı çevirileri incelemiş ve beğenmemiştir. Hatta bazı şeylerin de yanlış ve yanlı aktarıldığını tespit etmiştir. Bu durum onun çeviriye yönelmesinin temel sebebidir. Neticede o, Hint felsefesinin ve teolojisinin temel kaynaklarından ikisini tercüme etmiştir. İslam dünyası çeviriler sayesinde başka dinler ve kültürlerden haberdâr

olmuş ve bu durum İslam düşüncesinin gelişimine katkı sağlamıştır.[1] Bîrûnî bu durumu şöyle ifade eder:

> Evvelce kitaplar ya Yunanca ya da Süryanca idi. Bunları Hıristiyanlardan başkaları anlayamıyordu. Bunlar Arapçaya çevrildikten sonra Müslümanlar da paylarını alarak ilerlemeye başladılar ve içlerinden seçkin adamlar yetişti.[2]

Kitâbu Batenceli'l-Hindî

Bîrûnî'nin Hint dinleriyle ilgili çeviri ve diğer çalışmaları onun başyapıtları konumundadır. O, Hint kültürünü özgün eserleriyle tanıtmadan evvel, söz konusu kültüre ait *Samkhya* ve *Patanjali* kitabı gibi önemli metinleri Arapçaya çevirmiştir.[3] Aslında böylelikle gelecekte planladığı çalışmalara, özellikle de *Tahkik*'e[4] bir hazırlık yapmıştır. Bîrûnî'nin Hindoloji alanındaki önemli eserlerinden kabul edilen *Patanjali* kitabı[5] da, yıllarca kütüphanenin tozlu rafları arasında kalmıştır. Bîrûnî'nin aşağıda çevirisini sunduğumuz "Kitâbu Batenceli'l-Hindî fi'l-halâsi mine'l-emsâl" isimli (Arapça) tercümesi,

---

1 Günay Tümer, *Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dini*, DİB Yay., Ankara, 1991, s. 13-17, 174-175; Hilmi Ziya Ülken, *İslam Medeniyetinde Tercümeler ve Tesirleri*, İstanbul, 1947, s. 64.

2 Ebu Reyhan el-Bîrûnî, *Kitâbu's-Saydala fi't-Tıb Mukaddimesi*, Çev. Şerafettin Yaltkaya, İstanbul, 1937, s. 34'ten aktaran Tümer, s. 17

3 Bîrûnî başyapıtı kabul edilen *Tahkîk*'in önsözünün son paragrafında "bütün yaratılmış varlıkların kökenini ortaya koyan ve onları tasvir eden" *Samkhya* ile "ruhun bedenin esaretinden kurtuluşunu ele alan" *Patanjali* kitabını Arapçaya çevirdiğini belirtir. Ebu Reyhan el-Bîrûnî, *Alberuni's India*, (I-II), Trans and Ed. by, Edward Sachau, New Delhi, 1964, I/8.

4 Bîrûnî'nin Hint medeniyetini tanıtmaya çalıştığı *Kitâbu't-Tahkîk mâ li'l-Hind* isimli eseri için kısaca *Tahkîk* adını kullandık. Bu eser, Edward Sachau tarafından *Alberuni's India* ismiyle İngilizceye çevrilmiştir. Eserin tahkikli metni ve İngilizce çevirileri şöyledir: Ebu Reyhan Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, *Kitâb fi Tahkîk-i-Mâ li'l Hind*, Dâiratu'l-Maarifi'l-Osmâniyye, India, 1958; *Alberuni's India*, (I-II), Trans. and Ed. by, Edward Sachau, New Delhi, 1964.

5 Bruce B. Lawrence'a göre, Bîrûnî'nin Hindolog vasfını kazanmasını sağlayan eserlerinden birisi *Tahkîk*, diğeri de aşağıdaki satırlarda çevirisini sunacağımız Sanskritçeden Arapçaya kazandırdığı risalesidir. Bruce B. Lawrence, "Biruni, Abu Rayhan viii. Indology", *Encyclopædia Iranica*, Vol. IV, Fasc. 3, ss. 285-287.

Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu'nda, 34 Fa 1589/105, 412a-419a hâmişinde bulunmaktadır.[6]

Alman araştırmacı Hellmut Ritter bu risaleyi, "al-Bīrūnī's übersetzung des Yoga-Sūtra des Patañjali" adıyla 1956 yılında, tahkik ederek yayınlamıştır.[7] Tahkikine yazdığı girişte, kendinden önce Louis Massignon'un risaleyi keşfettiğini ve bunu bir eserinde[8] zikrettiğini ifade eder. Aynı çalışma yazarın Şam ve Tahran'da verdiği konferanslarda[9] ve J. W. Hauer'in *Orientalische Literaturzeitung*, 1930, ss. 273-282'deki yazısında da ele alınmış ve bilim dünyasına tanıtılmıştır.[10]

Ritter'e göre, Bîrûnî'nin *Patanjali* çevirisi, 100'den fazla risaleden ibaret olan 433 varaklık, kahverengi, kalın, çok sağlam olmayan sayfalardan müteşekkil, 33,5 X 17,5 ebâtında bir *Mecmuatü'r-resail* içerisinde yer almaktadır. Metnin alt kısmında, özellikle iki sayfa arasında kurt yeniklerine rastlanmaktadır. Çok sayıda sayfa yırtılmış ve sonradan yapıştırılmıştır. Birçok yerde fasiküller metne sade

---

6 Bkz. https://www.yazmalar.gov.tr/detay_goster.php?k=175939. Ritter, eserin kaydından bahsederken "Bîrûnî'nin Patanjali tercümesi, Köprülü Kütüphanesi 1589 no, 412a-419a hâmişinde bulunan ve bilinen yegâne (ve gerçekten kötü) nüshası" ifadelerini kullanmaktadır. Bkz., Hellmut Ritter, "al-Bīrūnī's übersetzung des Yoga-Sūtra des Patañjali", *Oriens*, Vol. 9, No. 2 (Dec. 31, 1956), s. 165. Bizim tespitlerimize göre ise, kütüphane kayıtlarında yukarıdaki varak numaraları 417-424 olarak yazılmıştır. Ayrıca, İstanbul Divan Yolunda bulunan Köprülü Kütüphanesi'nin Süleymaniye Kütüphanesine nakledildiğini belirtmekte yarar vardır.

7 Ritter, bu tahkikle ilgili çalışmalarına yaklaşık olarak 1936 yılında başladığını; eseri fotoğraflayıp, kendi el yazısıyla tensih ettiğini, sonra bunları yazmayla karşılaştırdığını; tahkik esnasında yazmadaki yıpranmalar, noktalama eksiklikleri gibi bazı sebeplerle okumada bir takım zorluklarla karşılaştığını da ifade etmektedir. Bkz., H. Ritter, s. 165.

8 Louis Massignon, *Essai sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane*, Paris, 1922, s. 79.

9 Adı geçen konferanslar sırasıyla, Hellmut Ritter, "Kitab Batancal li-Abir-Raihan al-Biruni", *al-Muntaqa min dirasat al-mustasriqin*, ed. Salahaddin al-Munaccid, I, Kairo 1955, s. 59-72 ve Hellmut Ritter, "Tarcume-i Kitab-i Patancali az Abu Raihan-i Biruni: Casn-name-i Ibn-i Sina II", Teheran 1334/1347, *Silsile-i intisarat-i Ancuman-i asar-i milli, Yadgar-i hazare-i Abu'Ali Sina*, s. 134-148'de yayınlanmıştır.

10 H. Ritter, s. 165.

cilt bağı ile bağlı olduğu için metnin hangi kısmının olduğunu belirlemek hayli zordur. Metnin kenarlarında da silinmeler, yıpranmalar ve kayıplar söz konusudur. Ayna kısmı yaklaşık 20,3 X 11,3 cm, altın bordürlü, alt, üst ve dış kenarlar eğik yazılıdır. *Patanjali* tercümesinin metni de kenarda yer alan 60 satırdan oluşmaktadır. Nadiren harekelenmiştir ve nesih hattıyla yazılmıştır. Bu mecmua Şiraz'da yazılmıştır ve en eski yazım tarihi *varak 311a*'da 2 Zilkade 753 (miladi 1352/1353), en yeni yazım tarihi ise *varak 432a kenar*'da 4 Sefer 811 (miladi 1408/1409) olarak belirtilir. *Patanjali* tercümesinin ne zaman tensih edildiği ise kesin olarak bilinmez.[11] Risalenin kesin yazım tarihini tespit etmek mümkün değildir. Bununla birlikte onun yukarıdaki iki tarih arasında kaleme alındığını söylemek mümkündür.

Ritter'in bu çalışmasından sonra, Shlomo Pines ve Tuvia Gelblum bu risâleyi, Ritter'in tahkikini esas alıp, orijinal *Yogasutra*[12] metnine ve yorumlarına da başvurmak suretiyle yaklaşık 24 yıllık bir süre zarfında İngilizceye çevirmişlerdir. Çevirmenler metni anlaşılır kılabilmek için çok sayıda dipnot ve açıklamalar eklemiş, hatta bazı düzeltmeler yapmışlardır.[13]

---

11 H. Ritter, s. 165-166

12 Patanjali'nin *Yogasutra*'sı olarak bilinen eserin aslı Sanskritçe olup; dört bölüm (51+55+55+34) ve toplam 195 özlü sözden müteşekkildir. Yogasutra'nın İngilizce çevirileri için bkz., James Haughton Woods, *The Yoga-System of Patanjali or the Antient Hindu Doctrine of Concentration of Mind: Embracing the Mnemonic Rules, Called Yogasutras, of Patanjali, and the Comment, Called Yoga-Bhashya, Attributed to Veda-Vyasa, and the Explanation, Called Tattva-Vaiçaradi, of Vachaspati-Miçra*, Harvard Oriental Series, vol. 17, Motilal Banarsidass, Delhi, 1998; Hariharananda Aranya, *Yoga Philosophy of Patanjali: Containing His Yoga Aphorisms with Commentary of Vyasa in Original Sanskrit, with Annotations, and Allied Topics Illustrating the Theory and Practice of Samkhya-Yoga with Bhasvati*, (İngilizceye çeviren: P. N. Mukherji) Genişletilmiş dördüncü baskı, Calcutta University Press, Calcutta, 2000; M. R. Yardi, *The Yoga of Patanjali*, Bhandarkar Oriental Research Institute, 2nd ed., Poona, 1996.

13 Bkz., Shlomo Pines ve Tuvia Gelblum, "Al-Biruni's Arabic Version of Patanjali's "Yogasutra", *Bulletin of the School of Orieantal and African Studies*, University of London, vol. 29, no:2 (1966), ss. 302-325; Shlomo Pines ve Tuvia Gelblum, "Al-Biruni's Arabic Version of Patanjali's "Yoga-

H. Ritter, tahkikine yazdığı önsözde tercümenin I Muharrem 423/19 yani Aralık 1031 tarihinden önce kaleme alındığını söyler.[14] Bîrûnî'nin bu risalesini, meşhur eseri *Kitâbu't-Tahkîk mâ li'l-Hind*'ten önce kaleme aldığını risâlenin sonundaki şu ifadelerinden anlaşılmaktadır:

> Ben Allah'ın izniyle Hintlilerin şeriatlarını anlatacak, inançlarını açıklayacak; haberlerine, uydurmalarına, yaşadıkları yerlere ve ülkeleri hakkındaki bazı bilgilere işaret ederek onların arasına girip kendileriyle iletişime geçmek isteyenler için hazırlık mahiyetinde olacak bir kitap üzerinde – Allah ömür verir hastalık, sakatlık vermezse – çalışacağım.[15]

Ayrıca *Tahkîk*'in önsözünde *Patanjali*yi tercüme ettiğini belirtmekte[16] ve eserinde bu tercümeye sıkça atıflarda bulunmaktadır. *Patanjali* kitabı, özellikle Hintlilerin kurtuluş anlayışını ve aydınlanma tekniklerini ele alırken Bîrûnî'nin *Tahkîk*'teki temel referans kaynaklarından birisidir.

Bîrûnî daima hakikatin peşinde koşmuştur. Dönemindeki değişik tercümeleri okumuş, onların yanlı ve yanlış olduğunu görmüştür. Nitekim bu eseri tercüme ediş nedenini de yine risalenin son kısmında şöyle açıklamıştır:

> Bu kitabın tercüme ediliş nedeni, muhtelif kitaplarda Hindu inançları hakkında aktarılan bilgilerin kapalı ve muğlak oluşudur. O derecedeki, tartışan taraflar arasında bilinen ortak bir noktadan bahsedilememektedir. Hatta yegâne tartışma

---

sutra": A Translation of the Second Chapter and a Comparison with Related Text", *Bulletin of the School of Orieantal and African Studies*, 40, no:3 (1977), ss. 522-549; Shlomo Pines ve Tuvia Gelblum, "Al-Biruni's Arabic Version of Patanjali's "Yogasutra": A Translation of the Third Chapter and a Comparison with Related Text", *Bulletin of the School of Orieantal and African Studies*, 46, no:2 (1983), ss. 258-304; Shlomo Pines ve Tuvia Gelblum, "Al-Biruni's Arabic Version of Patanjali's "Yogasutra": A Translation of the Fourth Chapter and a Comparison with Related Text", *Bulletin of the School of Orieantal and African Studies*, 52, no:2 (1989), ss. 265-305.

14 H. Ritter, s. 166.

15 H. Ritter, s. 200.

16 el-Bîrûnî, *Alberuni's India*, s. 8.

> esası, birbirini inkâr ve yok sayma olacak şekilde hasmâne bir mücâdele başlamıştır.[17]

Bîrûnî tercümenin baş kısmında da ifade ettiği üzere, *Patanjali* kitabının Hintli seçkinler ve zahidler katında ne denli önemli olduğunu fark etmiştir. Dolayısıyla böylesine önemli bir eseri bu yolda çaba harcayanların istifadesine sunulmasını istemiştir. Bu konuda kendisinin ehil olduğunu ve bu tercümeyi yapmazsa günaha gireceğini düşünerek "Zira bilgi konusunda cimrilik en çirkin zulüm ve günahlardandır. Beyaz üzerinde siyahın (beyaz kâğıda yazılan bir yazının, bilginin) bir iyiliği celbetmek ya da bir zararı defetmek gibi bir faydası mutlaka olur"[18] demiştir.

Bîrûnî, Patanjali'nin eserini tercüme ederken orijinal metnin yanı sıra, henüz tam tespit edilememiş başka bir *Yogasutra* şerhinden istifade etmiş ve soru-cevap formunu kullanmıştır. Bu üslubun, metnin aslında olmayıp, muhtemelen anlamayı kolaylaştırmak amacıyla kullanıldığını onun şu ifadelerinden anlaşılmaktadır:

> Kitapları vezinli/manzumdur; metinleri (nassları) ise açıklamalar (tefsir) içerir. Bunlar, yorumcuların nahvi (gramer), iştikakı (etimoloji) ve – günlük değil – kurallı (fasih) dili iyice bilmeleriyle faydalanabileceği, tam ve bire bir tercümeleri yapılamayacak kadar zor olan metinlerdir. Bu yüzden tercümede metni bu tarz ilave açıklamalarla karışık olarak yapmaya, soru cevap üslubunu kullanmaya, nahiv/gramer ve dille ilgili hususları es geçmeye mecbur kaldım...[19]

Bîrûnî, tercüme edilen metin ile asıl metin arasında (Sanskritçe-Arapça) hacim açısından bir karşılaştırma yapıldığında görülen farklığının da yukarıdaki sebepten kaynaklandığını ifade eder. Bunun bilincinde olmasından ötürü okuyucularına "... bu bakımdan herhangi bir mânânın verilmediği düşünülmemelidir, aksine uygun olmayanlar ayıklanmıştır"[20] demektedir. Ayrıca, yetmiş sekiz soru-cevaptan müteşekkil çevirinin sonunda eserin tamamının bin yüz manzum sorudan oluştuğu ifade edilmektedir.

---

17 H. Ritter, s. 199

18 H. Ritter, s. 167

19 H. Ritter, s. 167

20 H. Ritter, s. 168

Bîrûnî'nin *Tahkîk* ve *el-Asâr* gibi metinleri, bundan yaklaşık 130 yıl önce Batı dünyasında yayınlanmış ve bilim dünyasının hizmetine sunulmuştur. Bizde ise *el-Asâr*, ancak son yıllarda dilimize kazandırılmış[21]; *Tahkîk* ise çevirisi bitmekle birlikte[22] yayın aşamasındadır. Bu tür çeviriler geç kalmakla birlikte sevindiricidir. Yine Bîrûnî'nin "Kitâbu Batenceli'l-Hindî"sine Batı'da duyulan bunca ilgiye mukabil ülkemizde bildiğimiz kadarıyla bir tercümesi yoktur. Bu bakımdan Risalenin Türkçe çevirisinin[23] faydalı olmasını ve yeni çalışmalara zemin hazırlamasını[24] umuyoruz.

Değerlendirme ve Sonuç

Yazma nüshaya ve Ritter'in tahkikli metnine bağlı kalarak çevirisini sunmaya çalıştığımız risale, Hint dinlerindeki aydınlanma ve kurtuluş tekniğinin anlaşılması açısından büyük öneme sahiptir. Şüphesiz Bîrûnî de, çevirisini yaptığı metnin Hint dünyasındaki öneminden haberdârdı. Gerek çevirisi yapılan metin gerekse şimdi elimizde mevcut olan metin tarih boyunca sadece Hintlileri değil, bütün insanlığı etkilemiştir. Bîrûnî'nin çevirisi tıpkı mevcut *Yogasutra* gibi dört bölümden oluşmaktadır. Dört bölümden her biri belli bir konuya yoğunlaşmaktadır. Bu noktada da, her iki metin arasında bir uyum söz konusudur. Çevirinin baş kısmındaki sorular ve cevaplar ruhun özünü ve bedenle olan karmaşık ilişkisini kavramaya dönüktür. Yine metnin baş kısımlarında yer alan üç farklı zihinsel kontrol yöntemi (ta'wid, zühd el-fikri, 'ebada)

---

21 Ebû Reyhan El-Bîrûnî, *Maziden Kalanlar (El-Âsâr el-Bâkiye)*, Çev. D. Ahsen Batur, Selenge Yay., İstanbul, 2011.

22 Bîrûnî'nin *Kitâb fi Tahkîk-i-Mâ li'l Hind* isimli eseri, Prof. Dr. Ali İhsan Yitik tarafından Türkçeye çevrilmiş ve yayın aşamasındadır.

23 Çeviride köşeli parantez içerisinde yer alan rakamlardan [412 a – 419 a] arası orijinal nüshadaki sayfa numaralarını, [167 – 200] arası ise H. Ritter'in tahkikli metninin sayfalarını ifade etmektedir. Çeviri esnasında gerekli görülen yerlere dipnotlar atılmıştır. Dipnotları atarken bazen Ritter'in tahkikinde kullandığı açıklamayı, bazen Shlomo Pines ve Tuvia Gelblum'un çalışmalarında yer alan izahları, bazen de kendi tercihlerimizi ortaya koyduk. Yeri geldikçe konuya dair literatürden de istifade etmeye çalıştık.

24 Burada sunmaya çalıştığımız metnin Yogasutra ile birebir karşılaştırılması ve gerekli açıklamaların yapılarak metnin daha iyi anlaşılması yönündeki çalışmalarımız devam etmektedir. Devam eden bu çalışmamızı ilerleyen zamanda kitaplaştırma ve bilim dünyasının hizmetine sunma gayretindeyiz.

Bhagavadgita'da "eylemde istikrar ve alışkanlık kazanmak; yapılan eylemin üzerinde düşünmek; eylemleri içtenlikle, yürekten ve beklentisizce yapmak" (*karma, jnana* ve *bhakti*) biçiminde sunulmaktadır. Bîrûnî bu fikirlerini *Tahkik*'in yedinci bölümde yeniden işlemiştir. Bu durum Bîrûnî'nin *Bhagavadgita*'dan haberdar olduğunun ve ondan da yararlandığının bir göstergesi kabul edilebilir. Zira *Bhagavadgita* da tıpkı *Yogasutra* gibi Hint toplumunda popüler bir metin olma vasfını daima korumuştur. Bîrûnî Sanskritçe kelimelere Arapça karşılık bulma konusunda uzman olduğunu bu çevirisi ile göstermiştir.

Bîrûnî'nin çevirdiği "Kitâbu Batenceli'l-Hindî" ile elimizdeki mevcut *Yogasutra* arasında bazı farklılıklar dikkat çekmektedir. Bu farklılıkların neler olduğuna değinmeden evvel farklılıkların nelerden kaynaklanmış olabileceğini birkaç kelime ile ortaya koymaya çalışalım. Öncelikle Bîrûnî çeviriyi yaparken serbest bir yöntem kullanmıştır. Günümüz çeviri mantığına ve etiğine ters kabul edilebilecek bu durum, o dönemin şartlarına göre oldukça makul gözükmektedir. Çünkü çeviriyi hitap ettiği kitleye anlaşılır kılabilmek için zorunlu olarak böyle bir yöntem benimsenmiş olabilir. Zaten çeviride Hintlilerin dillerinin zorluğundan ve anlaşılmazlığından söz etmektedir. Bir başka husus, çevirisi yapılan metnin Patanjali'nin *Yogasutra*'sı üzerine yazılan bir yorum veya yorumlara yazılan bir şerh olma ihtimalidir. Zira biliyoruz ki, Patanjali'nin *Yogasutra*'sı üzerine birçok yorum ve şerh yazılmıştır.[25] Bir başka ihtimal ise, Bîrûnî'nin çeviri esnasında kullandığı metnin yine Patanjali isimli bir başka yazar tarafından yazılmasıdır. Zira Patanjali ismi birçok kişi tarafından kullanılmaktadır. Dasgupta bu çerçevede çevrilen metnin, *Yogasutra*'nın sonradan yazılan dördüncü

[25] Yorum ve şerh geleneği Hint dünyasında oldukça yaygındır. Zira orijinal metnin anlaşılması çok zordur. Bu güçlüğü aşabilmek için de orijinal metni açıklayan yorumlar, hatta yorumları da açıklayan şerhler kaleme alınmıştır. Yogasutra üzerine yazılan meşhur yorum ve şerhler şunlardır: Hariharananda Aranya, *Yoga Philosophy of Patanjali*; James Haughton Woods, *The Yoga-System of Patanjali*; T. S. Rukmani, *Yogavarttika of Vijnanabhiksu: Text with English Translation and Critical Notes along with the Text and English Translation of the Patanjala Yogasutras and Vyasabhasya (I-IV)*, Trans. by T. S. Rukmani, Munshiram Manoharlal Publications, New Delhi, 2007.

bölümünün yazarı tarafından kaleme alındığı üzerinde durur.[26] Metne dair soru işaretlerinden birisi de müstensih hatasının olup olmadığıdır. Zira çeviride otuzuncu soruda geçen ifade ile aynı konunun anlatıldığı *Tahkik*'deki ifadeler arasında farklılıklar söz konusudur. Bu durum acaba müstensihlerin dalgınlıkla mı farklı ifade kullandıkları veya metnin orjinalinde böylemiydi sorusunu akla getirmektedir.

Bîrûnî'nin "Kitâbu Batenceli'l-Hindî" çevirisi ile mevcut *Yogasutra* arasındaki farklılıklar şöyledir:

a) Orijinal metinde yer almayan bazı yorumlar çeviri metinde bulunmaktadır.

b) Çeviride orijinal metinde olmayan soru-cevap tekniği kullanılmıştır. Bu sokratik diyalog yöntemi metnin anlaşılmasını kolaylaştırmıştır.

c) Çeviri ile orijinal metin arasında teolojik farklılıklar söz konusudur. Orijinal metinde bulunmayan "Allah" lafzı çeviride meditasyonun yegâne hedefi olarak sunulmuştur.

d) Çeviride yoğun biçimde kullanılan "Allah" lafzı, *Yogasutra*'da yer almamaktadır.

e) Çeviride, *Yogasutra*'da zikredilmeyen Brahman kavramı yer almaktadır.

f) *Yogasutra*'da yer alan gizemli ve sırlı sözcükleri okuma ve tekrarlama tekniği (mantra) çeviride yer almamaktadır.

g) Çeviride kurtuluş tekniği, klasik yoga siteminden farklı bir tarzda ele alınmıştır. Yoga tekniğine göre kurtuluş ruhun maddeden uzaklaşarak kendi saf haline dönmesi iken, çeviride kurtuluş Tanrı ile birleşme (ittihad) şeklinde sunulur.

h) Yoga tekniğinin başlı başına kurtuluş aracı olduğu anlayışı çeviride tam olarak vurgulanmamıştır.

i) *Yogasutra*'da adı bile anılmayan simya tekniği (rasayana), çeviride kurtuluş aracı olarak sunulmuştur.

[26] S. N. Dasgupta, *A History of Indian Philosohy*, (I-V), Cambridge University Press, London, 1932, I/233-236

j) *Yogasutra*'da yer alan zihinsel kontrol sürecindeki beş araç çeviride üçe indirilmiştir.

k) Mevcut *Yogasutra* metninde oldukça önemli olan ahlâkî ilkelerin, çeviride önemini yitirdiği görülmektedir.

l) Yoga egzersizinin temel hedeflerinden birisi olan ve *Yogasutra*'nın hemen başında ifade edilen "zihinsel hareketliliğin durdurulması" anlayışı çeviride gözden kaçmıştır.[27]

Bîrûnî'nin çevirisi ile elimizdeki *Yogasutra* arasında bazı farklılıklar olmakla birlikte Bîrûnî hedeflediği amaca ulaşmıştır. Öte yandan, farklılıklara rağmen her iki metnin özü büyük ölçüde uyum göstermektedir. Son olarak, risale kısa olmakla birlikte gerek muhtevâsı, gerekse metodu açısından Dinler Tarihi, Kelâm, Tasavvuf, Mezhepler Tarihi, Din Psikolojisi ve Din Felsefesi gibi çeşitli İlahiyat sahalarında önem arz etmektedir.

***

[27] Hint kültürü üzerinde sekizinci yüzyıldan sonra etkili olan Vedanta ve Tantra etkisi çeviride görülmektedir. Ayrıca Hint toplumunu derinden etkileyen bir metin olan Bhagavadgita'nın da çeviride izlerini görmek mümkündür. Bu çeviri, yoga geleneği ile Vedanta, Tantra ve Şiva geleneği arasında bir geçiş metni gibi görülebilir. Bîrûnî böylelikle hem yoga düşüncesine yeni bir açılım kazandırmış hem de bu metnin ve tekniğin doğru anlaşılmasına katkı sağlamıştır. Ayrıntılı bilgi için şu eserlere bakılabilir: S. N. Dasgupta, I/233-236; Jean Filliozat, *The Classical Doctrine of Indian Medicine: Its Origins And Its Greek Parallels*, Trans. by, Dev Raj Chanana, Munshiram Manoharlal, Delhi, 1964, s. 23; Georg Feuerstein, *The Yoga Tradition: Its History, Literature, Philosophy and Practice*, Hohm Press, Arizona, 2001, s. 235; Christopher Key Chapple, *Yoga and the Luminous: Patanjali's Spiritual Path to Freedom*, State University of New York Press, New York, 2008, ss. 13-14; M. S. Khan, "al-Biruni and the Political History of India", *Oriens*, Vol. 25, 1976, ss. 112-113; Hammet Arslan, "Hint Dinlerinde Bir Arınma ve Aydınlanma Yolu Olarak Yoga", *Basılmamış Doktora Tezi*, DEÜ, SBE, İzmir, 2013, s. 327-328.

Kitâbu Batenceli'l-Hindî Çevirisi

Hintli Patanjali'nin *Ağırlıklardan Kurtuluş*[28] Adlı Kitabının Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî Tarafından Yapılan Arapça Tercümesi [412 a]

[Sayfa 167] İnsanların bu dünyadaki emelleri farklı farklıdır ve dünyadaki medeniyet de bu farklılık üzerine kuruludur. Çabalarımı hatta bütünüyle benliğimi bu farklılıkları tam olarak anlatmaya hasrettim ve bunları insanların istifadesine sunabilmenin hazzıyla gerçekleştirdim. Bunu kendim için en büyük mutluluk addediyorum. Kim bu durumun hakikatine vâkıf olursa, Hind dilinin eş ve zıt anlamlı kelimelerini tercüme hususunda karşılaştığım zorlukları ve sarf ettiğim çabaları göz önüne alarak beni kınamaz.

Bunun ötesinde işin hakikatini bilmeyenler ise beni cehaletle suçlar ve gayretlerimi bedbahtlığıma hamleder. Herkes için niyeti ve içinde gizlediği esastır; bu kişi ise istediği belli bir rütbe/dereceye gelebilmek için bilmediği hususta inat etmektedir. Belki bunun özrü kabul olur ve ancak kendisinin yapabileceğiyle sorumlu tutulur. Ben Hintçeden matematikçilerin (hüssâbın) ve astronomların (müneccimlerin) kitaplarını çevirmeye devam ediyordum. Sonra onların seçkinlerinin hikmet konusunda sakladıklarına, zâhidlerinin ibadete yönelmek ve teşvik etmek hakkında yazdıklarına rastladım. Bunlar bana harf harf okununca ve böylece ben bunlardakini ihata edince, bu eserleri mutalâ etmek isteyenleri görmezden gelmeye gönlüm razı olmadı. Zira bilgi konusunda cimrilik en çirkin zulüm ve günahlardandır. Beyaz üzerinde siyahın (beyaz kâğıda yazılan bir yazının, bilginin) bir iyiliği celbetmek ya da bir zararı defetmek gibi bir faydası mutlaka olur.

Kavmin (Hintlilerin) ve Kitabın Durumunu Bildiren Mukaddime

Hintliler, kendileri arasındaki tartışmalarda mutlaka ruh göçü meselesi, hulûl belâsı, ittihad ve normal doğuma göre gerçekleşmeyen (yeniden) doğumdan bahseden bir topluluktur. Bu yüzden onların

---

[28] Ritter'in tahkikinde "ağırlıklar" kelimesi "أمثال"/benzerler olarak yazılmıştır. Ancak Shlomo Pines ve Tuvia Gelblum'un *Al-Biruni's Arabic Version of Patanjali's "Yogasutra"*, s. 308'te belirttikleri ve tercümesini yaptığımız metnin 177. sayfasında da yer aldığı üzere bunun الأثقال/ağırlıklar olma ihtimali daha yüksektir. Biz de tercümede bunu tercih ettik.

sözlerini işittiğinde, Eski Yunanlıların, Hıristiyan fırkaların ve mistiklerin öncülerinin doktrinlerinden harmanlanmış bir kokuyu alırsın. Hintlilerin her birinde mutlaka bulunan bir diğer itikad şudur: Bu dünyadaki her nefs bağlıdır, dünyanın ağlarına takılmıştır. Sadece çabalarıyla nihâî gayeye ulaşanlar bu bağlardan sıyrılıp, dâimî bir hâli (bekâ) elde etmişlerdir. Bu hâle ulaşamayanlar ise, arınıp saflaşıp kurtuluncaya kadar, bu âlemdeki varlıklar içerisinde iyi ve kötü arasında gidip gelirler.

Kitapları vezinli/manzumdur; metinleri (nassları) ise açıklamalar (tefsir) içerir. Bunlar, yorumcuların nahvi (gramer), iştikakı (etimoloji) **[Sayfa168]** ve –günlük değil- kurallı (fasih) dili iyice bilmeleriyle faydalanabileceği, tam ve bire bir tercümeleri yapılamayacak kadar zor olan metinlerdir. Bu yüzden tercümede metni bu tarz ilave açıklamalarla karışık olarak yapmaya, soru cevap üslubunu kullanmaya, nahiv/gramer ve dille ilgili hususları es geçmeye mecbur kaldım. Bir karşılaştırma yapıldığında kitabın hacminin iki dilde (Sanskritçe-Arapça) farklı oluşunun gerekçesi budur. Bu bakımdan herhangi bir mânânın verilmediği düşünülmemelidir, aksine uygun olmayanlar ayıklanmıştır. Allah lutfuyla hayra ulaştırır.

Patanjali Kitabının Şerhiyle Birleşik Metninin Başı

Kendisinden yukarıda başka hiçbir şey olmayana secde eder; her şeyin başı olan ve her şeyin yine Kendisine döneceği, bütün varlıkları bilen o Varlığı yüceltirim. Ayrıca, yalvaran, niyaz eden bir nefis ve hâlis bir niyetle melâike ve ruhânîleri de ta'zim eder, *Hiranyagarbha*'nın yolu üzerine sözümü özlü kılmak için onlardan yardım isterim. Talep edilen dört şeyin yani din ve sîret (hayat tarzı)/sünnet[29]; mal ve nimet; hayat ve lezzet; kurtuluş ve bekânın/ devamlılığın[30] kendileriyle elde edildiği dört şey hakkında öncekilerin birikimi çoktur, sonra gelenlere neredeyse söz bırakmayacak kadar

[29] Ritter'in tahkikinde سيرة lafzı geçmekle birlikte Bîrunî'nin metninde geçen ibarenin "dinî gelenek" anlamında سنة olarak okunması da muhtemeldir. Bkz. Pines ve Gelblum, "Al-Biruni's Arabic Version of Patanjali's "Yogasutra", s. 311.

[30] Hinduizm'de *Dharma, Artha, Kama* ve *Mokşa* olmak üzere hayatın dört ideali vardır. Yukarıda sayılanlar bunlarla ilgilidir.

geniştir. Bununla birlikte benim açıklamalarım onların ortaya koydukları şüpheleri giderir; nefsi bağlarından kurtararak olgunlaştırmaya ve ebedî saadete ulaşmaya götüren sebeplere hasrolunmuştur. Ben şöyle derim:

İdrak edilemeyen şeyler ancak şu muhtelif hallerden ötürü **[412 b]** bu sıfatla nitelenir. 1- Küçüklük sebebiyle duyular tarafından hissedilemeyen zerrelerde[31] olduğu gibi nesnenin kendisindeki küçüklüktür 2- Uzaklıktır. Çünkü mesafe, belli bir haddi aşınca idrâke engel olur. 3- Örterek engellemektir. Arkasında bulunanı algılamayı engelleyen duvarın, deri veya etin içine gömülü vaziyetteki kemiğin, beden içindeki hücrelerin durumları böyledir. Çünkü bunlar onlarla aramızda bulunan bir sütre/engel sebebiyle idrâk edilemezler. 4- Geçmişte kaybolup gitmiş toplumların durumunda olduğu gibi yaşanılan andan geriye/maziye doğru olan uzaklıktır. İstikbalde beklenen şeylere dâir durum da böyledir. 5- Ölülerin[32] ruhunu çağırarak kehanette bulunup onlardan kayıp eşyanın yerini sorma örneğinde olduğu gibi tam bir ihata gerçekleştiren, bilinen bilgi edinme yollarından sapma da böyledir. Bilinmektedir ki yakînî bilgiyi tamamen elde etmek (istikân) ancak gözle görmenin (iyânın) zarureti ile olur ki bu da gaybî bilgilerden daha üstündür. **[Sayfa 169]** Çünkü gözle görünmeyen bir şey hakkında, görülene kıyasla bilgi edinilmeye çalışılır (gaibe şahidle istidlâl edilir). Kendisine delillerle ulaşılan şey ise gözle görülen (عيان) gibi değildir. Burhan da, gözle görülen gibi şüpheleri gidericidir. Şüpheler onu sardığı müd-

---

31 Ritter tahkikinde bu kelimeyi الهيئات olarak okumuştur, ancak Pines ve Gelblum'a göre ise هبآت şeklinde okumak daha uygun gözükmektedir. Bkz. Pines ve Gelblum, "Al-Biruni's Arabic Version of Patanjali's "Yogasutra", s. 312. Ancak biz orijinal metnin Pdf kaydında bu ibarenin silinmiş olduğunu ve dolayısıyla okunmadığını tespit ettik.

32 Pines ve Gelblum'a göre lafız, Ritter'in tercih ettiği gibi اموات yerine اصوات olarak okunursa anlam "kuş seslerinden kehanette bulunma" şeklinde olacaktır. Bkz. Pines ve Gelblum, "Al-Biruni's Arabic Version of Patanjali's "Yogasutra", s. 312. Ancak bize göre sıkıntı esasen Ritter'in المرجع kelimesini الموجر okumasındadır. Çünkü رجع fiili على ile kullanıldığında cümle anlamlı olmaktadır. Kaldı ki اموات lafzı da metinde açıkça okunmaktadır.

detçe şaşkınlığından ötürü nefis kendisini, bağlardan kurtuluşa, sıkıntılardan ve prangalardan necâta, ölüm ve doğumun olmadığı ebedîlikte kalmaya veremez.

Mütekellimlerin kitaplardaki maksadı, genellikle ya kendilerine özgü bir tartışma ortaya atmak veya ulaşmaya uğraştıkları bir hedefe rehberlik etmektir. Maksadlar, bilene (bilenin istidadına) göre belirlenir. İlim ise ikiye ayrılır: Üstün olan ilim türü kurtuluşa götürendir. Çünkü o, mutlak hayra (الخيرالمحض) götürürken; ona nispetle daha aşağı seviyede bulunan ilim türü ise kurtuluşun dışında seviyesi daha düşük amaçlara götürür. Öncekilerin (mütekaddimûn) gaybî olan bu bâbda getirmiş oldukları delillere mukabil, ben tartışmamı dinleyenini ikna eden, gözle görülür konumda olanlarla temellendirmeye çalışacağım.

Birinci Soru: Çöllerin ve balta girmemiş ormanların gezgini zâhid kişi, Patanjali'ye sordu: Öncekilerin duyu ötesi şeylere dair kitaplarını ve sözlerini tetkik ettim ve onların buralarda şüphelere bulanmış zayıf delillere dayandıklarını; gözle görmenin (iyân) yerine geçebilecek, yakînin iç ferahlığını celbedecek ve bağlardan kurtulmaya ulaştıracak burhanlara yönelmediklerini gördüm. Öyleyse deliller ve burhanlar ile istenilen şeye ulaşmada sen bana delâlet edebilir misin? Ta ki buna olan vukûfiyetim, şekk ve şüpheden korunmama yardımcı olsun.

Cevap: Patanjali şöyle cevap verdi: Bu mümkündür. Sana, sahih kıyasa göre kullanıldığı takdirde, az sözle çok mana ifade eden veciz kelamla[33] bunu anlatacağım. Zira her insan uzun söze rağbet etmez ve kendisini de buna veremez; buna ancak vakti çok olan girişir, hatta o bile usanır da bunu bırakıverir. Öyleyse madem sordun, o halde dinle! Çünkü talep ettiğin şey ameldir. Onun da sebepleri (ilel), semeresi (hâsıl), neticesi ve bunların fâili vardır. Bu yüzden bunların hepsini hakkıyla bilmen, konuyla ilgili farklı sözleri ve söylentileri ayıklaman, hatalı görüşleri atman gerekir.

[Sayfa 170] Amele gelince bunun bir kısmı eylem (bir fiili işlemek), bir kısmı da eylemi terktir. Bunu kavradığında ilmi de onun içinde

[33] Hint düşüncesinde az sözle çok şey ifade edebilmek önemlidir. Herkesin anlayamayacağı bu ifadelere sutra/sutta adı verilmektedir. Birçok dini ve edebi metinde bu yöntemin kullanıldığı görülür.

bulursun. Çünkü bu, yalnız kendinle meşgul olman için senden dışarı saçılanları kabzetmen[34] ve nefsin kuvvelerinin kendin dışındakilerle irtibatının (التشبّس)[35] kesilmesi[36] ve her bir kuvvenin ilgisinin senin bünyende ona has olana hasredilmesidir. Bu iş ise ilim ve ameli beraberce kapsar.

İkinci Soru: İnsan, nefsinin kuvvelerini tutsa ve onları yayılmaktan alıkoysa hâli ne olur?

Cevap: Tam bir güvende olmaz. Çünkü o, kendi dışındakilerle arasındaki cismiyet[37] bağlarını kesmiş, hariçtekilere sarılmayı terk etmiş, fakat yine de kurtulmaya ehil olamamıştır. Zira hâlâ nefsi bedeniyledir.

Üçüncü Soru: Yukarıda işaret edilen iki durumdan birinde olmadığında nasıl olur?

Cevap: Hakikatte zâtının olduğu gibi olur.[38]

Dördüncü Soru: Bu cevap yeterince ikna edici olmadı. Öyleyse bana şundan haber ver: Acaba derinin yağmurla sünmesi, güneşle kuruyup gerilmesi örneğinde olduğu gibi onun (zâtının) üzerine bir ekleme olur ve böylece değişen hallerin birbirini izlemesi sonucu fâsid ve fânî mi olur? Yoksa meselâ hava gibi bunlar da (genleşme, daralma vs.) değişen hallerden ötürü artmayan eksilmeyen ve böylece hiçbir şey hissetmeyen cansız (cemad) bir madde midir? Her iki görüş de nefsin diri olup ölmediği, bozulma (fesad) ve yokluk (fenâ) kabul etmediği şeklinde üzerinde ittifak edilen ilkelere zıttır.

---

34 Yogasutra, II.54, (Pratyahara).

35 Ritter'in tahkikinde kelime التشيّس olarak okunsa da bunun لتشبّس olarak okunması daha uygundur. Bkz. Pines ve Gelblum, *Al-Biruni's Arabic Version of Patanjali's "Yogasutra"*, s. 314.

36 Krş. Yogasutra, I.2.

37 Ritter, metinde bu ifadeyi العصمة olarak kullanmış olsa da dipnotta bunun الجسميّة olmasının muhtemel olduğunu ifade etmektedir. Pines ve Gelblum ise kelimenin العصبيّة şeklinde de okunabileceğini ifade ederler. Bkz. *Al-Biruni's Arabic Version of Patanjali's "Yogasutra"*, s. 314. Biz الجسميّة lafzını tercih ettik ve tercümeyi ona göre yaptık.

38 Yogasutra, I.3.

Cevap: Sözümün anlamı şudur: Duyu organları (مشاعر) ve nefsin kuvveleri ona döndüklerinde, ona yapışırlar[39] ve o da onların toplamından ibaret olur.[40] İşte bu insan duyuları sayesinde kendini kuşatan şeyi bilir **[413 a]** ve kendisinden saçılan nefsî kuvveleri sayesinde kendi dışında olan biten şeyleri bilir. Nefsin kuvvelerinin ona dönmesi kendisine bir şey katmaz. O aynen önceden olduğu gibi kalır.

[Sayfa 171] Beşinci Soru: Nefsin kendisinden sudur eden kaç kuvvesi vardır?

Cevap: Beştir.[41] İlki idrâktir[42], bunun üç yolu vardır: Ya beş duyu ile olur[43] ya duyulur şeylerden elde edilene[44] –görülmesine engel olan bir duvarın ardındaki ateşe delalet eden duman gibi- gerçekleştirilen istidlâl[45] ile olur; ya da meselâ Kannauj beldesinin Ganj kıyısında olduğunu bilmemiz gibi işitme sonucunda gerçekleşen icma[46] gibi olur. Çünkü bu bilgi haberle[47] elde edilmiştir ve bu yüzden onu görerek idrâk gibi olur.

İkincisi, bir şeyin olduğundan farklı bilinmesine sebep olan tahayyüldür.[48] Meselâ güneş ışınları herhangi bir şekilde çöle düştüğünde, susamış kişinin onları su/serap sanması böyledir.

---

39 Ritter'in soru işaretiyle metne almış olduğu ve belki de البادى olabilir dediği البادە kelimesinin لبد kökünden türeyen ve sıkıca yapışmak anlamındaki البادە olması muhtemelen daha doğru gözükmektedir. Pines ve Gelblum, Bkz. *Al-Biruni's Arabic Version of Patanjali's "Yogasutra"*, s. 315.

40 Yogasutra, I.4.

41 Yogasutra, I.5.

42 Yogasutra, I.6, (Pramana).

43 Yogasutra, I.7.

44 Ritter metinde المقتبض ibaresini yanına soru işareti koyarak tercih etmiş ve dipnota da "Asıl metinde المسص olarak yer almaktadır, المقتبس de olabilir." demektedir. Pines ve Gelblum ise kelimenin "kıyaslanan" anlamında المقايس şeklinde de okunabileceğini ifade ederler. Bkz. *Al-Biruni's Arabic Version of Patanjali's "Yogasutra"*, s. 315. Biz المقتبض ibaresini tercih ettik ve tercümeyi buna göre yaptık.

45 Yogasutra, I.7.

46 Yogasutra, I.7.

47 Asıl metinde الخير lafzının geçtiğini ifade eden Ritter, الخبر kelimesini tercih etmiştir. Biz de tercümeyi buna göre yaptık.

48 Yogasutra, I.8.

Üçüncü kuvve, ardında bir gerçeklik bulunmayan zandır.[49] Meselâ halkın kendi arasındaki tartışmalarda kullandığı "ruhun hayatı"[50] sözü gibi, burada ancak dillerde câri olan âdetlere uyulur. Bunun bir karşılığı (mahsûl) olmadığı gibi söyleyeni de dildeki (kabul edilmiş) âdetler sebebiyle inkâr edilmez.

Dördüncüsü,[51] rüyadır.[52] Bu, insanın (gerçekte) öyle olmayan bir şeyi o esnada hakikat sanmasıdır.

Beşincisi, (sürekli) hatırda tutmadır (الذكر).[53] Bu, bilinenin (malum), unutulmaya maruz kalmaksızın bilen (âlim) nezdinde devam etmesidir.

Altıncı Soru: Nefsin kırılması (kontrolü) ve kuvvelerinin hariçtekilerden alıkonması nasıl mümkün olur?

Cevap: İki yolla olur. İlki amelîdir: Alıştırmadır[54] (التَّعويد)[55]. Çünkü insan nefsin kuvvelerinden birine yöneldiğinde ve çalışarak onu serkeşlikten engelleyip ısrarcı ve azimli bir şekilde kendisi için en iyi olana yönelttiğinde, bu fiil yinelenmediği takdirde nefsin kendisine gerekmeyen şeylere dönebileceği bir zaman boşluğu araya girebilir. Ancak devamlılık (الاتّصال) ve azimle (الدُّؤُوب) bu etkilenmenin tesiri kaldırılabilir. Netice itibariyle söz konusu kuvveye mutlaka istenilen alışkanlığın kalıcı şekilde kazandırılması ve bu alışkanlığın yokluğu halinde düşebileceği hâllerden/durumlardan onun sakındırılması için alıştırma gerekir.[56]

---

49 Yogasutra, I.9.

50 Ritter, kelimenin asıl metinde açık olmadığını صاه gibi okunduğunu belirtmekte ve حياة kelimesini tercih etmektedir. Pines ve Gelblum ise Yogasutra I.9'dan hareketle kelimenin علم şeklinde okunabileceğini ifade ederler. Bkz., *Al-Biruni's Arabic Version of Patanjali's "Yogasutra"*, s. 316. Biz Ritter'in tahkikte kullandığı ibareyi tercih ettik ve tercümeyi buna göre yaptık.

51 Asılda الرّابع şeklindedir. (Ritter)

52 Yogasutra, I.10.

53 Yogasutra, I.11.

54 Yogasutra, I.12, (Abhyasa).

55 Yazmada kelime التعويذ şeklindedir. (Ritter)

56 Yogasutra, I.13-14.

[Sayfa 172] İkinci yol, aklîdir ki bu da fikrî zühttür.[57] Yani sürekli var ve yok olan (kevn ve fesad içerisindeki) varlıkların kötülüğünü dikkate alarak, kalp gözü ve nazar ile onların sonuçlarını teemmül etmektir. Zira yokluk ve bozulmadan (fena ve fesad) daha kötü[58] bir şey yoktur ve bu ikisi de varlıklara musallat olup durmaktadır. Bu yolun sonucu şudur: İnsan her türlü şeyde bulunan kötülüğü ve adiliği tanıyınca, kalbi bütün dünyevî ve uhrevî amaçlardan nefret eder; kurtuluşu talep edebilmek amacıyla vicdanını bunlardan arındırır, isteklerden ve ihtiyaçlardan kurtulur. Çünkü bunlar, dünyadaki varlıklara bağlanmanın sebepleri, bağımlılık belalarının arttırıcıları ve arınmaktan kurtuluşa (giden yolun) engelleridir. Dünyevi olan her şeye karşı tamahını kesince, hiçbir âlemin hatta ondan meydana gelen varlığın kendilerinden hâlî olamadığı ilk üç kuvvenin[59] üstünde bir dereceye çıkar. Bu kuvvelerden biri tabiatta oluşturucu (mükevvin) ve diğeri ise bozucudur. Bu ikisi kendi cinsleri itibariyle saftır.[60] Üçüncüleri ise diğer ikisi arasında aracıdır; her ikisinden de alan ve böylece yönetilmeye (siyase) ve kontrola (dabt) uygun olandır.[61] Kişi ancak bu üç kuvveden sıyrılmak suretiyle bunları aşar.

Yedinci Soru: Tasavvur bir midir, yoksa daha mı çoktur?

Cevap: İki türlüdür: İlki, maddesi olan mahsusun (somut ya da duyulur olanın) ikincisi ise, maddeden soyutlanmış ma'kûlun tasavvurudur.[62]

---

57 Yogasutra, I.15, (Vairagya).

58 Ritter bu kelimeyi emin olmadığını belirterek اسوء şeklinde yazmıştır. Pines ve Gelblum ise kelimenin Yogasutra I, 16 ya istinaden hâli olmak, bulunmamak anlamında ابرء okunabileceğini teklif etmişlerdir. Bkz. *Al-Biruni's Arabic Version of Patanjali's "Yogasutra"*, s. 317. Bu durumda anlam şöyle olacaktır: "Zira yokluk ve bozulmadan (fena ve fesad) hâli olan bir varlık yoktur."

59 Yogasutra, I.16. Üç kuvve (guna), bilgi (sattva), eylem (rajas) ve tembellikten (tamas) oluşmaktadır.

60 Ritter bu kelimeyi, metnin aslında صرفين olduğunu söylemesine rağmen طرفين şeklinde kullanmıştır. Ancak صرفين bağlama daha uygun gözükmektedir.

61 Üç Guna hakkında bilgi için bkz., el-Bîrûnî, *Alberuni's India*, I/40-41.

62 Yogasutra, I.17-18

Sekizinci Soru: Bu tasavvurlardan hangisi, ruhani olup, ilah olma iddiasında bulunanlar (للمتألهين) içindir?

Cevap: Onlar basit (yalın) bir türden oldukları için maddî bedenleri yoktur.[63] Diğer tür (insanlar arasında olmayan ruhaniler) ise, insanlar arasında olanlardan daha faziletli ve kıymetlidir.[64]

Dokuzuncu Soru: Meleklerin durumu, bu ikisine kıyasla nasıldır?

Cevap: Onların durumu, kendilerini ikinci tür ile sınırlandırmaları bakımından ruhsal varlıkların durumu gibidir. Yine onlar bu hali kaybetme hususunda her türlü endişeden uzaktır. **[Sayfa 173]** Hâlbuki (melek olmayan) diğer ruhani varlıklar, işlerin sonucunu düşünme endişesinden uzak olmadıklarından aynı sınıfta düşünülemez.

Onuncu Soru: Meleklerin bu hal/safhada kendi aralarında bir üstünlük söz konusu mudur?

Cevap: Ruhânî ve cismânî varlıklar, bütün toplulukların ayrılmaz özelliklerinden biri olduğu için mutlaka bir üstünlük farkı[65] söz konusudur. Çünkü bu olmasaydı bazılarının kurtuluşu hızlı[66] bazısınınki yavaş olmazdı. (Kurtuluşun) hızlı olması için kurtarıcı fiildeki sebat; yavaş olması için de söz konusu fiile ara vermek dışında bir sebep yoktur. Öyleyse meleklerin de dereceleri vardır ve üstünlük farkı da bunlar sebebiyle ortaya çıkmaktadır.

On birinci Soru: Kurtuluş için alıştırma ve zühd dışında başka bir yol var mıdır?

Cevap: Ona ibadet ile de ulaşılır.[67] Bu ise (ilgiyi) bedenden marifete, yakîne ve kalben ihlasa; dil ile temcîde, senâya (övme, yüceltme) ve tesbihe; azalarla da amele yönlendirmektir. Allah tarafından başarıya erdirilmek, ebedi saadete nail olmak için bunların her birinde ancak Allah hedeflenir.

On ikinci soru: Başarıya ulaştıracak olan bu ma'bûd kimdir?

Cevap: O, karşılığında mükâfat olarak bir rahatlık umulan ve yahut

---

63 Yogasutra, I.19

64 Yogasutra, I.20

65 Yogasutra, I.22

66 Yogasutra, I.21

67 Yogasutra, I.23, (İşvarapranidhana).

da korkulacak ve sakınılacak bir sıkıntı beklenen her türlü fiilden ezelîliği ve vahdaniyeti (birliği) ile müstağni olandır.[68] Yine o, yüceliğinden dolayı hoşlanılmayan zıtlardan ya da sevilen benzerlerden (endâd) uzak olandır.[69] O, zâtıyla ezelî olarak – zira sonradan ortaya çıkan ilim, bir şey bilinmiyor iken meydana geliyor demektir, hâlbuki Allah için herhangi bir vakit ya da halde bilgisizlik düşünülemez – bilendir.[70]

On üçüncü soru: Kurtuluşa eren (المتخلّص) de bu sıfatlarla niteleniyorsa, o zaman Allah ile aralarındaki fark nedir?

[Sayfa 174] [413 b] Cevap: İkisi arasındaki fark şudur: Kurtuluşa erenin kurtuluşu, mazide değil şimdiki ve gelecekteki zamanda söz konusudur. Öyleyse o, sınırlı[71], eksik varlık gibidir ve geçmiş zamanda elde etmiş olduğu haliyle başarı elde edememiştir. Çünkü onun kurtuluşu ezelî değildir. Allah ise bize göre olan bu üç zaman diliminde de yani geçmiş, şimdiki ve gelecek zamanda bu niteliğe sahiptir. Zira o, başlangıçtan nihayete (ezelden ebede) zaman ve vakit gibi kavramların ötesindedir.[72]

On dördüncü Soru: Onun, zikrettiklerinin dışında sıfatları var mıdır?

Cevap: O, tam bir yücelik sahibidir. Onun mekânı yoktur, çünkü o, yer edinmekten yücedir. O, her varlığın iştiyak duyduğu mahza ve tam hayır; unutkanlıktan ve bilgisizlikten arınmış ilimdir.[73]

On beşinci soru: Onun kelâm sıfatını kabul eder misiniz?

Cevap: Âlim olduğuna göre hiç şüphesiz mütekellimdir de.[74]

On altıncı Soru: İlminden ötürü mütekellim ise onunla, hakîm-

---

68 Yogasutra, I.24

69 Yogasutra, II.48; Bhagavadgita, II.45; VII.27

70 Yogasutra, I.25.

71 Metinde kelime açık değildir. Bu yüzden المحدود şeklinde olabilir.

72 Yogasutra, I.26.

73 Yogasutra, I.25.

74 Yogasutra, I.27.

âlim[75] olan veya ilimlerinden ötürü konuşanlar arasındaki fark nedir?

Cevap: Onlar arasındaki ayırt edici unsur zamandır. Çünkü bu zikredilenler, daha önce âlim ve mütekellim değilken sonradan öğrendiler ve konuşmaya başladılar; kelâm ile bilgilerini başkalarına aktardılar. Dolayısıyla onların kelâmı ve ifadeleri zaman içindedir. Oysa ilâhî işlerin zamana bağlılığı yoktur ve her türlü eksiklikten tenzih ettiğimiz yüce Allah ezelde âlim ve mütekellimdir. Brahma'ya ve öncekilerden diğerlerine muhtelif şekillerde kelâm eden O'dur. Bunlardan bazısına Allah kitap vermiş, bazısına kendisine ulaşmaları için bir kapı açmış, bazılarına vahyetmiş ve o kişi de kendisine feyz olunan fikre ulaşmıştır.

[Sayfa 175] On yedinci Soru: Onun bu ilmi neredendir?

Cevap: Onun ilmi, ezelden beri olduğu haldedir. Çünkü kesinlikle hiçbir zaman câhil olmamıştır; onun zâtı âlimdir, yani daha önce kendisinin olmayan bir bilgiyi sonradan edinmemiştir.

Tıpkı Brahma'ya indirdiği Veda' da dediği gibi: "Veda ile konuşanı ve ondan önce olanı methedin".

On sekizinci Soru: Hissedilemeyene nasıl ibadet edilir?

Cevap: Onun mabud olarak isimlendirilmesi, gerçekliğini (الانيّة) ispat eder. Zira bir şey var olmadan ondan haber verilmez; isim de ancak müsemmâya verilir.[76] O, her ne kadar hislerin ötesinde olsa ve bunlar tarafından algılanmasa da nefs onu akletmiş; fikir de sıfatlarını ihata etmiştir. İşte sırf O'nun için olan ibadet budur, buna devam etmek ve bunda sebat etmekle daha önce zikri geçen alıştırmalar yoluyla elde edilenler edilmiş, nefsin kontrol altına alınması (انقباض) önündeki engeller kaldırılmış[77] ve nefsin kuvvelerinin yayılmasının

---

[75] Ritter "Yazma metnin aslında كيل, *Tahkîk*'te ise العلماء الحكماء geçmektedir" der. Pines ve Gelblum ise, Ritter'in كيل olarak kaydettiği bu kelimenin Sanskritçe bir özel isim olan *Kapila* olduğunu ifade ederler. Bkz. *Al-Biruni's Arabic Version of Patanjali's "Yogasutra"*, s. 320. Nitekim onların da işaret ettiği üzere bu kelime *Tahkîk*'te şöyle geçmektedir: "Hakîm, Kapila doğuştan bilgi ve hikmet sahibi olarak doğdu." Bkz., el-Bîrûnî, *Alberuni's India*, I/72.

[76] Yogasutra, I.27.

[77] Yogasutra, I.29.

ve Hakk dışındakilere bağlanmasının önüne geçilmiş olur.

On dokuzuncu Soru: Nefsin kendine yönelmesinin önündeki bu engeller nelerdir?

Cevap: Nefsi, onu işlediğinde engelleyecek şey, yerilmiş ahlaktır. O, bunu, Vâcibten gâfil olmak, amel hususunda tembellik, yarına ertelemek, hak hususunda şek, bilgisizlikten kaynaklanan acziyet ve vâcibin vâcip olmadığını zannetmekten dolayı huy edinir.[78]

Yirminci Soru: Nefs bu engelleri işlediği için yerilmektedir. Peki yerilmeyen başka engeller var mıdır?

Cevap: Altı tür ilgiden biri de onu meşgul edebilir. Bunlardan biri, istemediği halde kendisini kaplayan düşüncelere (خواطر) önem vermesidir. Bir diğeri, hulûlu umulan bir yaratılmışa önem vermesidir. İstenileni elde edememek, bu konuda ümitsizliğe düşmek de bu engellerden biridir. Ruhun biniti olan bedendeki değişikliklerin, bunların etkileri veya eylemleri ile kahramanlıklarının önemsenmesi de böyledir.

Yirmi birinci Soru: Bunu kırmanın ve defetmenin yolu nedir? **[Sayfa 176] Cevap:** Kişinin düşüncesini, sadece Allah'a hasretmesidir, ta ki başkasını hissetmesin ve başkası ile meşgul olmasın.[79]

Yirmi ikinci Soru: Tanımlanan bu tefekkür dışında başka şeyleri de istemesi gerekli midir?

Cevap:[80] Yaratılmışların hepsi için istisnasız hayrı dilemesi ve bunun (hayrın) onların yanında meydana gelmesinden mutlu olması; miskinlere bela ve sıkıntılara düçar olmuşlara şefkatle muamele etmesi; hayırlı sâlih kişilerin amelleriyle sevinmesi; kötü ve rezil olanlardan nefret etmesi; kabz ve bast (جذب ve ارسال) halinde kendini kaybetmemek için uyanık olması gerekir.

Yirmi üçüncü Soru: Kurtuluş öncesi bu dereceye erdiğinde durumu ne olur?

Cevap: Nefsi kuvveleri cismine galip gelmiş, cismî engelleri kalkmış ve o nefsine güç yetirir hale gelmiştir. İsterse onu toz zerresi kadar

78 Yogasutra, I.30.

79 Yogasutra, I.32.

80 Yogasutra, I.33-34.

küçültür ve inceltir, isterse hava gibi genleştirir ve büyütür.[81] Bunun bir örneği etrafındaki eşyaları kendi içinde imiş gibi gösteren kristal camdır, halbuki onlar bunun dışındadır. Aynı şekilde o da kendini kuşatan şeyleri ihtiva eder ta ki ilim ve malûmât birleşince, o, kendisinde akıl, âkil ve ma'kûlün tek bir şeye dönüştüğü âlimdir.[82] **[Sayfa 177]** Bununla birlikte muhakkak o, değeri ve pahası birbirinden üstün dört derecedir. En aşağıdaki, ilkidir, o da zikredilen üç şeyi ismen, vasfen ve tanımlama (hudûd) vermeyen ayrıntıları itibariyle ihata etmesidir.[83] Bunu geçip eşyanın cüziyyâtını küllî kılacak tanımlamalara geldiğinde ikinci aşamaya ulaşmış olur.[84] Ancak burada, eşyaları bilmede ayrıntıdan uzak kalamaz. Sonra ilmindeki bu ayrıntı gidip de eşyayı birleşmiş ve zaman içerisinde meydana gelmiş olarak ihata ettiğinde ise üçüncü aşamaya varır. Bu esnada varlık zamandan soyutlanır…[85] **[414 a]** Toz zerresinden daha ince şeyler bile onun küllîler ve cüz'îler hakkındaki ilminden gizli kalmaz.[86] Böylece o, bir şey hakkında haber alan kişiden üstün olur çünkü bu kişiye herhangi bir şey gizli kalmış olabilir; bir şey işitenin kusuru (sadece) işitmekle ortadan kalkmaz, illeti iyileşmez. Zorunluluk ve ihtiyacın araçları olan isimler ve sıfatlarla[87] lakaplandırmaya/adlandırmaya ihtiyaç duymaz. İşte bu durumda o, dördüncü ve en yüksek aşamadaki nihâî menziline gelmiş ve *sıddîk*[88] olarak adlandırılmayı hak etmiş olur.

Patanjali kitabının, kalbin bir makamda sükûn bulması[89] hususundaki ilk kısmı, böylece tamamlanmış oldu.

İKİNCİ KISIM

Yirmi dördüncü Soru: İstenilen aşamanın gerisinde kalmış ve henüz ona ulaşamamış kişinin nihai hedefe erişmesinin yolu nedir?

---

81 Yogasutra, I.40.
82 Yogasutra, I.41.
83 Yogasutra, I.42.
84 Yogasutra, I.43.
85 Nüshada metnin bu kısmı eksiktir.
86 Yogasutra, I.49.
87 Yogasutra, I.49.
88 Yogasutra, I.48.
89 Yogasutra, III.2.

Veya bu aşamada iken kendinden (kaynaklanan) bir hata ile buradan düşen bir kişinin oraya geri dönmesinin yolu nasıldır?

Cevap:[90] Hataya düşenin kalbi bedbaht olmasaydı, o kişi, ulaştığı saadet derecesinden aşağı düşmezdi. Ancak gayret eden için ona (saadete) ulaşmanın, hataya düşen için de geri dönmenin yolu, kendisiyle ecir ve sevaba erişilecek şekilde oruç tutmak, namaz kılmak, tesbihat yapmak, kıraat ve Allah'ın maksut olacağı, O'na yaklaştıracak her türlü ibadete kesintisiz devam etmek ve bedeni yormaktır.[91]

Yirmi beşinci Soru: Peki insanın bütün bu yorgunluk, zühd ve nefs köreltme (التقشّف) ile elde edeceği ne[92] olabilir?

Cevap: Nefsini serkeşlikten dizginlemek, kalb dinginliğine (sükûnu kalbe) ulaşmak ve yüklerden kurtulduğu için kalbî yatkınlığa (itmi'nâna) ermek olur.[93]

Yirmi altıncı Soru: Kalbe ağırlık olan bu yükler nelerdir? **[sayfa 178]**

Cevap: Bunlar cehâlet, zan, arzu/istek, düşmanlık ve bağlılıklardır ki bunların en büyüğü diğer hepsinin aslı ve temeli olan bilgisizliktir.[94] İşte bunların tamamı veya ekserisiyle kişi helak olur. Yaratılmışlar, uzun süre bunlar sebebiyle hataya düştüler ve cezalandırıldılar. Bununla birlikte nefsini öldüren zâhidin durumunda ise, bunlar potansiyel olarak bulunsalar bile bilfiil ortaya çıkmazlar. Tıpkı ambara konulmuş hububat gibi. Çünkü bunlar içlerinde filizlenme özelliği gizli olsa da yeşermezler. Vurulup sersemletilmiş ve suyun dışına çıkarılmış kurbağa da böyledir. O, diri olsa bile karada hareket edemez. İşte zühd ve nefsi köreltme (nefsin üstündeki) bu yükleri gevşetir ve neticede bunlar zayıflayıp sönerler, yokluğun eşiğine gelirler. Halbuki henüz zühde girmemiş kimselerde bu kuvveler, parlak, güçlü[95] ve görünürdür. Bunlardan biri kırılsa, bir diğeri gücü sayesinde onun yerine yerleşme imkânı bulur

---

90 Yogasutra, II.1.

91 Yogasutra, II.1.

92 Ritter'in tahkikinde bu sözcük hatalı şekilde اما olarak yazılmıştır. Doğrusu ما olmalıdır. (Çev.)

93 Yogasutra, II.2.

94 Yogasutra, II.3-4.

95 Ritter'in tahkikinde yer alan قُوَّتُهُ yerine, biz de bu ifadeyi Pines ve Gelblum gibi قَوِيَّةٌ şeklinde okumayı tercih ettik. Bkz. "... A Translation of the Second Chapter ...", s. 534.

ve kötülüğü arttırır. Bu yüzden bir kuvvenin gitmesi ona fayda vermez.

Yirmi yedinci Soru: Kalbi ağırlaştıran, kişiyi bozan bu kuvvelerin manaları nedir?

Cevap: Ya bir şeyi gerçeğine aykırı olarak tasavvur etmek olan cehalettir. Örneğin, bu durumdaki kişi kirliyi temiz, lezzeti iyilik, sıkıntıyı rahat, dünyevî ve bulanık bedeni kadîm gibi görür. O, insanın bedenden çok nefs(den müteşekkil) olduğunu da bilmez.

Ya da zandır. Bu ise, nesneleri birbirinden ayırt edemeyecek derecede karıştırmaktır. Bu benzerlik sebebiyle eşyayı tek bir şeymiş gibi tahayyül eder. Meselâ mütecessim, âkili ve yalın aklı varlık açısından tek bir şeymiş gibi zannettiğinde durum böyledir. Yine gözün ışığı ile güneşin veya kandilin ışığını birbirinden ayırt etmediğinde de, iki ışığı aynı zanneder.

Arzu ise, bu dünya nimetlerine karşı hırs duymak ve ilgiyi duyulara hitap eden hazlara meselâ güle, Andhra'nın[96] sandal odununa, yemekten hemen sonra lezzeti arttırmak, hazmı kolaylaştırmak ve şehveti arttırmak maksadıyla betel (tembul)[97] yaprağı ve fıstığı çiğnemeye yönlendirmesidir.

Düşmanlık ise, beden ne zaman sıkıntı ve elem; nefis de sıkıntı ve kaygı çekse o zaman meydana gelir.[98] Bu da onlardan iğrenmeye ve sebeplerini bitirmek için onlardan vazgeçmek suretiyle onlara karşı düşmanca davranış sergilemeye götürür.[99]

Bağlılıklara gelince, bunlar, kadınlara olan düşkünlük gibi isteklerin ve diğer şeylerin tâbiîleri ve eklentileridir.[100] **[Sayfa 179]** Çünkü onlarla karşılaşınca hediye vermek, kendilerine yaklaşmak

---

96 Metinde الصندل الاذهرى olan bu kelime muhtemelen Güney Hindistan'da Sandal ağacın en iyi yetiştiği yerlerden biri olan Andhra dağının Sandal ağacı olmalıdır. Bkz. Pines ve Gelblum, "... A Translation of the Second Chapter ...", s. 535.

97 Hint biberi olarak da bilinir. Bkz., el-Bîrûnî, *Alberuni's India*, II/152.

98 Yogasutra, II.8.

99 Meselâ bedene sıkıntı veren rehavete kapılmanın en önemli sebeplerinden biri aşırı yemektir. Kişi buna sebep olan şeyden yani tıka basa karın doyurmaktan nefret eder ve bunun yerine az yemek yemeyi tercih eder.

100 Yogasutra, II.9.

için temizlenip koku sürünmek, onları cesaretlendirmek için latifeleşmek vb. gibi başarıya yardımcı olan ülfet ve muhabbet sağlayan unsurlar olmaksızın kadınlara ulaşılmaz. Bütün muhtelif sebepleriyle birlikte fikri meşgul ettiği takdirde, beklenen ölüm korkusu da bu nefret edilen şeylerin bir örneğidir. Bunların hepsi, güçlendikleri ve vacip olan için çaba sarfetmeyi ve ağırlıktan kurtulmayı engelledikleri takdirde kalb için birer engel olur. Ancak kalb bu zikrettiklerimizle zühd, inziva ve (kötülüklerden/dünyadan) uzak durma hususunda zayıflarsa işte o zaman kavrulmuş tohum gibi[101] olur ki, toprağa saçmakla yeşermez veya haşlanmış kurbağa gibi olur, o da havuza atılmakla dirilmez. (Böylece) Onun bozuk ve varlığa çıkışı bozan fiili bâtıl olur; küllîliğe dönüşü esnasında bedenin yalın yapılarını iyice dağıtır.[102]

Yirmi sekizinci Soru: Kalbi ağırlaştıran bu beş kuvvenin, zikredilen gevşetme, dağıtma ve uzaklaşırmaya yol açmasının sebebi nedir?

Cevap: Kurtuluş talebidir. Çünkü bunlar nefsi kuşatıp kapladığında, mutlaka (bir karşılık görmeleri gerekir).[103] **[414 b]** Bir diğeri ceza ve mükâfatla karşılık bulmaktır. Bu her ne kadar ahiret için umulan bir şey ise de bu dünyada duyulur ve bilinirdir.[104] Tıpkı Nandikeşvera[105] gibi, o büyük meleklerden olan Mahâdeva'ya çokça kurban takdim ettiği için cenneti hak etti ve oraya bedenî kalıbıyla intikal etti ve meleğe dönüştü. Yine meleklerin başı İndra gibi. O da, Brahmin Nahuşa'nın karısıyla zina edince lanetlendi ve melek iken yılana dönüştürüldü. Nefis, kazanacağı mükâfatla karşılaştığında mutlaka bir karışıklığa maruz kalır ve onunla meşgul olurken, bağlarından kurtuluşun yolunu bulamaz.

---

101 Vyasa, *Yogabhasya*, II.2, 11, 13, 26; III.50; IV.28 (Bu eserin çevirileri için bkz., Hariharananda Aranya, *Yoga Philosophy of Patanjali*; James Haughton Woods, *The Yoga-System of Patanjali*).

102 Yogasutra, II.10.

103 Ritter metnin bu kısmında eksiklikler bulunduğunu, kelimelerin okunmadığını ifade etmektedir. Ancak metnin bağlamından hareketle böyle anlam verilebileceği düşüncesiyle, Pines ve Gelblum'un da kanaatlerine iştirak ederek tercümeyi bu şekilde yaptık. Bkz. "... A Translation of the Second Chapter ...", s. 536.

104 Yogasutra, II.12

105 Nandikeşvera'nın hikayesi için bkz., el-Bîrûnî, *Alberuni's India*, I/95

Yirmi dokuzuncu Soru: Karışıklığın başka sebebi var mıdır? Bu halde iken mükâfatı nasıl bulur?

Cevap: Kurtuluşa engel olan hakiki sebep cehâlettir. Onun dışındakiler bağımlılıkta etkin olsalar bile nihayette cehâlete dayanırlar; cehâlet onların kaynağı, madenidir. Karıştırma için başka bir sebep yoktur. [**Sayfa 180**] Bunların arasında[106] nefsin durumu, kabuğunun içindeki pirince benzer. O, kapçığı içerisinde olduğu sürece, yeşermeye-hasat edilmeye ve böylece sürüp gidecek şekilde üremeye-üretilmeye istidatlıdır.[107] Ancak bu kabuk giderilince, söz konusu kuvveler (yeşerme, üretilme vs.) kesilir ve o pirinç tanesi, olduğu hâl üzere kalır. Karşılık bulmaya (mükâfat) gelince, bunun mevcudiyeti, çeşitli varlıklarda nefsin/ömrün kısalık-uzunluk bakımından miktarı ve nimette darlık ya da bolluk şeklinde değişiklikler arasında gidip gelmesiyle tezahür eder.[108]

Otuzuncu Soru: Zulümler ve günahlar arasında olduğunda ve sonra nimetlendirilmek ve cezalandırılmak için (yeniden) doğumla sınırlandırıldığında (haps), nefsin durumu ne olur?

Cevap: Yaptığı işler veya işlediği cürümlere göre rahat ve sıkıntı arasında gider gelir; elem ve lezzet arasında hareket eder durur.[109]

Otuz birinci Soru: Bütün günahkâr[110] nefislerin durumu aynı mıdır, halleri farklılık gösterir mi?

Cevap: Yüce[111] bir nefis, sıkıntı ve eleme sadece dünyevî rahatlık ve

---

106 Yani "bağımlılığın (الرباط) etkenleri olan cehâletin bağıntıları (العلايق) arasında…" Bkz., el-Bîrûnî, *Alberuni's India*, I/55.

107 Karş., *Katha Upanişad*, I.6.

108 Yogasutra, II.13.

109 Yogasutra, II.14.

110 Ritter yazmadaki bu ifadeyi المرْتكبة biçiminde okumuştur. Pines ve Gelblum ise, "asıl metindeki ibare Ritter'in okuduğu gibi المرْتكبة değil المرْتبكة olmalıdır" demektedir. Hâlbuki kendileri de Ritter'in tahkikindeki ibareyi yanlış okumuşlardır. Bkz., "... A Translation of the Second Chapter ...", s. 538. Bize göre, söz konusu ifadenin hem المرتبكة hem de المرتكبة biçiminde okunması mümkündür.

111 Ritter ifadeyi عالية biçiminde okumuştur. Ancak, Pines ve Gelblum'a göre, Yogasutra, II.15'e atfen, عالمة biçiminde okunmalıdır. Bkz. "...A Translation of the Second Chapter...", s. 538.

uhrevî sıkıntı yüzünden maruz kalır. Çünkü dünyevî rahat herhangi bir şekilde günaha bulaşmaksızın elde edilemez.[112] Âlim ise, hayrın ve şerrin mahiyetini (özünü) ve mükâfattaki rahatın, onun için sıkıntıya dönüşeceğini bilir.[113]

Otuz ikinci soru: Öyleyse onun ne yapması gerekir?

Cevap: Karışıklık meydana getirecek ve (özel bir) makam[114] doğuracak şeylerden yüz çevirmesi gerekir.[115]

Otuz üçüncü soru: Peki onlar nedir?

Cevap: Âlim içinde bunları barındıran malûmâttan ayrılmadıkça, bunlarla arasındaki bağ/ittisal nedeniyle, kurtuluşa eremez.[116] Çünkü bu ittisal, ancak bir cehl yoluyla olur[117], oysa bu bulunmasaydı onlardan ayrılabilirdi.

Otuz dördüncü soru: Bu nasıldır? [**Sayfa 181**]

Cevap: Âlimin gördüğü her malumdaki hedefi, onu beş unsura yani toprak, su, ateş, hava/rüzgar (ريح) ve semaya (gök) göre ve keyfiyeti itibariyle yani hayır mı şer mi yoksa bu ikisinin karışımı mı olduğunu tanımaktır.[118] Bu marifet, his vasıtasıyla elde edilir. His[119] ise, kendisinde hata meydana gelebilmesinden dolayı gerçek değildir. Hakikati olmayan şey ise yakinî bilgi değildir, kendisinden yakîn gideni, cehl kaplar.

Otuz beşinci soru: Malûm'un türü nasıl ayırt edilir?

Cevap: Şayet ilim ise, sırf hayır cinsindendir. Amel ise, karma vasıta

---

112 Krş., Vyasa, *Yogabhasya*, II.15: "Herhangi bir canlıya zarar vermeksizin hiçbir mutluluk elde edilemez."

113 Pines ve Gelblum'a göre, tercüme şu şekildedir: "Âlim ise, hayrın ve şerrin mahiyetini (özünü) bilir ve bu yüzden, rahatlık, karşılık yoluyla sıkıntıya dönüştürülür." Bkz. "...A Translation of the Second Chapter...", s. 524

114 Pines ve Gelblum'a göre, (el-Bîrûnî, *Alberuni's India*, I/79, 88'e atfen), Ritter'in مقام olarak harekelediği bu sözcüğü مقام biçiminde okumak daha uygundur. Bkz. "...A Translation of the Second Chapter...", s. 539.

115 Yogasutra, II.16

116 Yogasutra, II.17

117 Yogasutra, II.24

118 Vyasa, *Yogabhasya*, II.18; Yogasutra, II.19

119 Yogasutra, II.18 (Indriya).

(الواسطة الممزوجة) cinsindendir. Yok eğer servet[120] ise, o zaman sırf şer cinsindendir.[121]

Otuz altıncı soru: Âlim-malûm arasında bağlantıyı (ittisal) gerektiren sebep nedir?

Cevap: Malûm olmaksızın âlim, kendi zâtında bilkuvve âlimdir ve bu (bilkuvve ilim) ancak malum ile bilfiil gerçekleşir.[122] Malûm ise âlim sebebiyle (لأجله) bilinir[123] ve bundan dolayı ikisi arasındaki bağlantı gereklidir.[124]

Otuz yedinci soru: Şayet âlim, malûm sayesinde âlim oluyorsa, ortada bir malûm yok iken nasıl kurtuluş makamında (مقرٌّ) olabilir?[125]

Cevap: Malûm sayesinde âlim olan, ancak kendisinden tahkikin uzak olduğu karışıklık (ألإرتباك) konumundadır. Burada ilim, tıpkı hile ve akıl yürütme (ictihad) ile elde edilmiş hayaller gibidir. Çünkü burada malûm bir perde arkasında ve gizlilik içindedir. Ancak kurtuluş makamında örtüler açılmış, perdeler kaldırılmış ve engeller yok edilmiştir. Bu makamdaki zât/kişi başka bir şey değil ancak âlimdir.

Otuz sekizinci soru: Bu ittisâlin yerine ayrımın (ألإنفصال) elde edilmesi nasıl olur?

Cevap: Ne zaman bilinenlerden bir şey mechûl hâle gelirse onu bilmek için duyulan hırs artar ve o (tekrar bilindiği) zaman hırs sükûna erer. Duyularla bilinenlerin (المعلومات الحسّيّة) akılla bilinenler (المعقولات) gibi sâbit[126] bir hakikati yoktur. Bu ne zaman ona ârız olacak bir şek olmaksızın yakînî olarak bilinirse, söz konusu ittisâl bâtıl olur ve âlim

---

120 Ritter kelimenin aslının açık olmadığını belirterek metne قنية biçiminde almıştır. Sözlükte قنوة mal-mülk anlamına gelmektedir. Üç guna (bilgi, eylem, tembellik) dikkate alındığında bu kelime, tembellik olarak da anlaşılabilir. Nitekim, servet sahibi kişilerin genellikle tembelliğe meylettiği bir vakıadır.

121 Yogasutra, II.18.

122 Yogasutra, II.20

123 Yogasutra, II.21

124 Yogasutra, II.23

125 Yogasutra, II.24

126 Metnin aslında ثانية biçimindedir. Ritter, s. 181.

malûmlardan ayrılır; münferid ve mücerred hâle gelir. İşte kurtuluşun (halâsın) anlamı da budur.

Otuz dokuzuncu soru: Münferid ve mücerred hâle gelince âlim ne elde eder? **[Sayfa 182]**

Cevap: Yedi şey elde etmiş olur, üçü nefstedir. Bunlar günah işlemekten emin olmak, inkişâf….[127] **[415 a]** Dördü ise bedendedir. Bunlar ise lezzetleri elem olarak tasavvur etmektir. Çünkü lezzet almanın maddesi bilgisizliktir. Bunu ihâta etmek, onun sebeplerinin zıtlarının bilinmesini gerektirir. Bunun getirisi ise bu sebeplerin bilfiil uzaklaştırılmasıdır.

Kırkıncı soru: Peki bu yedi şey ne ile elde edilir?

Cevap: Âlimi, temiz ve arınmış (mukaddes) kılan hasletlerle.

Kırk birinci soru: Bunlar nelerdir? Kaç tanedir?

Cevap: Sekiz tanedir. İlki genel olarak söylenecek olursa, şerden[128] el çekmektir. Ayrıntıya girilecek olursa, canlıların tamamına zarar vermeyi (eziyet etmeyi) terk etmek; yalan, öfke, gazap[129] ve zinâdan sakınmak; herhangi bir zaman şart koşmadan[130] veya bir mekân istisnası olmaksızın dünya hayatına meyletmekten uzak durmaktır. Sadece kendisi bu fiilleri terk etmekle yetinmemeli, bunları emretmekten veya işleyene rıza göstermekten de uzak durmalıdır. Şerrin çeşitleri her ne kadar mikdarları, sûretleri ve ona götüren dürtüler itibariyle çok olsa da tamah veya öfke ya da cehâlet bunların her birinde mutlaka bulunur. Sonra (şerrin) sûreti nihâî noktalarda, ifrat ve tefrit hâlinde ve bu ikisi arasındaki derecelerde farklılık arz eder. Eşya zıtları ve farklılıklarıyla bilinmekte ise bilgisizlik ile maktulde acı ve eleme yol açmış olan kâtilin bu fiilinin cezasının da aynı şekilde elem verme ve bilgisizlikle bütünleşmiş olacağı gizli değildir (açıktır). Durum böyle olunca, katli terk eden kişi de bu ikisinin (elem ve cehaletin) zıtlarıyla mükâfatlandırılır. Böylece artık kimse ona sıkıntı vermek için saldırmaz. Nasıl ona saldırsın ki! Onun nezdinde iki saldırgan eşit seviyededir. Öyle ki bu ikisine bir yerde ve

---

127 Metnin aslında bu kısımlar eksik olduğu için tercüme de eksik yapılmıştır.

128 Metnin aslında السير şeklindedir. Ritter, s. 182.

129 Ritter bu kelimenin belki de الغصب olabileceğini belirtir. Ritter, s. 182.

130 Metnin aslında اشتراط değil, اشراط geçmektedir. Ritter, s. 182.

aynı suretteymiş gibi bakar; ne gelincik yılana çullanır ne de yılan ona. Yalana gelince, o bizatihi kötüdür! Kim doğruluğu iyi görür ve onu seçerse, o cennetin yüce dereceleriyle mükâfatlandırılır. Yine nefsini gaspın[131] azgınlığından, hırsızlığın alçaklığından korursa, ona yerin sathında ve içinde bulunan hazineleri gözle görme imkânı bahşedilir. Kim de nefsini zinanın pisliğiyle kirletmezse, sıra dışı fiillerden istediğine güç yetirebilir hale gelir; mekân ve zamanlar onun için dürülür (bunları kolayca aşabilir hale gelir). Kim de dünyadan ayrılır, **[Sayfa 183]** ona meyletmezse/karışmazsa, bu beden kalıbına girmeden önceki halini hatta nasıl olduğunu ve nerede olduğunu bilir.

İkinci haslet, zâhiren ve bâtınen arınmaktır. Kim bedenini maddi manevi kirlerden temizleyip arındırmayı hedeflerse...(?)[132] Buradan necâseti kirli görür, ondan nefret ederse ve buradan necis olmayan şeyleri sevmeye dönerse, nefsini bedenine tercih etmiş olur. Kim oruç tutarsa (yiyeceklerden uzak durursa) bedeni latifleşir, uzuvları arınır, hisleri tezkiye olur/keskinleşir. Kim melekleri ve ruhânileri çokça anarsa, kalbi onlardan arzuladıklarıyla ülfet eder ve bu ikisi arasında bir anlaşma (المشايعة) hâsıl olur. Kim de kendisini sebatla Allah'ı övmeye ve zikre verirse, kalbi O'nun dışındakilerden uzaklaşır, O'na döner ve O'nda kalır.

Üçüncü haslet, sükûndur. Kim bir şeye tamah ederse onu talep eder. Talep ise harekettir; şevkle yapılan hareket ise rahatı giderir. Bu yüzden ne zaman bütün eşyadan tek tek veya genel olarak yüz çevirip ilgisini hiçbirine yöneltmeyince gerçekten sükûn içinde olur; sıcaktan ve soğuktan sıkıntı, açlık-susuzluktan acı çekmemekle ve hiçbir şeye ihtiyaç hissetmemekle ödüllendirilir ve böylece rahata erer.

Dördüncü haslet, nefes (hava) alıp vererek ve bu ikisini durdurarak solunumunu teskin etmektir. Ta ki suyun altında havaya ihtiyaç duymadan kalan biri gibi olur. Bunu gerçekleştiren kimsenin kalbi, ihtiva ettiği bulanıklıktan sıyrılır. Böylelikle dilediği her şeyi yapabilir.

---

[131] Ritter metinde غضب kelimesini tercih etmiş olsa da غصب sözcüğü anlam açısından daha uygun düşmektedir.

[132] Metnin bu kısmı yıpranmıştır ve yazı açık değildir. Ritter, s. 183.

Beşinci haslet, duyuları bastırmak ve dışarı yansımasını engellemektir. Öyle ki, kendi iç dünyasının haricinde hiçbir şeyi idrâk etmez ve bu hissedenin ötesinde, kendisi dışında bir şey olduğunu da bilmez. Böylelikle hislerini kontrol altına almaya ve onlara sahip çıkmaya muktedir olur.

Birinci kısımda ele alınan eyleme rehberlik hususundaki bu ikinci bölüm burada sona erdi.

ÜÇÜNCÜ KISIM

Altıncı haslet, ruh dinginliği (السَّكينة) ve itmi'nândır ki bu kalbin tek bir şey üzerinde istikrarına imkân sağlar. Yedinci haslet ise, kalbin istikrar bulduğu, sayıyla ilgisi olmayan dolayısıyla ayrılamayan ve derecelere bölünemeyen, başka şeye götürülemeyen şey üzerinde devamlı olarak düşünmeyi sürdürmektir.

[Sayfa 184] Sekizinci haslet bütün bu hareketlerdeki[133] ihlâstır, böylece neticede fikir ve mütefekkir[134] bir olur. Kim bu sekiz hasleti toplarsa ve nefsini bu çeşitli derecelere alıştırırsa (?)...[135] **[415 b]** ince ve şerefli olana ermesi (mümkündür).[136] Üçüncü kısımda bulunan bu (sekiz hasletten) son üçü, histen uzak olmaları, akla daha yakın olmaları ve malumu duyunun bağları olan maddeden ayrı tasavvur etme imkanı sağladıkları için, ilk beşinden ayrı gibilerdir.

Kırk ikinci soru: İnsan bunlarla talep edilen nihâî hedefe ulaşır mı?

Cevap: Bunlar arasında gidip-gelen kimsenin durumu, çocukluktan yaşlılığa kadar farklı yaş ve hâllerden geçen kişininki gibidir. Buralarda ilim birdir, çünkü âlimden malûmâta yayılır ve bu yüzden kesret ile nitelenir. Ancak ilmi durultup/sakinleştirip bir araya toplayınca (سكّنه)[137] ve yayılma vasıtalarıyla irtibatını kesince (âlim-malum) tek olur.[138] Üçüncü durumda[139] küllî olur, ancak maddeden

---

133 الدّؤوبُ kelimesinin son kısmı yazmada eksiktir. Ritter, s. 184.

134 Yazmada التّفكّر şeklindedir. Ritter, s. 184.

135 Metnin bu kısmı yazmada eksiktir. Ritter, s. 184.

136 Bu cümle metinde fiilsiz olarak yer almaktadır ve "mümkündür" sözcüğü tarafımızdan eklenmiştir. (Çev.)

137 İlmi durultma, "bütün bilinenleri kontrol altında tutma ve bilinen her şeyi kendinde toplama" olarak anlaşılabilir.

138 Belki de "o ikisi bir olur". Ritter, s. 184.

139 Bu durum klasik yoga tekniğinin sekizinci basamağında gerçekleşir.

sıyrılmış tasavvur derecesine henüz ulaşamamıştır. Bu aşamaya ulaşmanın vasıtası ise, daha önce geçtiği üzere alışkanlık (التَّعْويد) edinmedir.

Kırk üçüncü soru: Alışkanlık edinen ve bu konuda sebat eden kimse neyle mükâfatlandırılır?

Cevap: Geçmişi, şimdiki anı ve geleceği bilmekle ödüllendirilir.

Kırk dördüncü soru: Bunları üç ayrı şey olarak mı, yoksa bir olarak mı bilir?

Cevap: Tıpkı balçık/çamur örneğinde olduğu gibi, bir olarak bilir. Çünkü bu, çamur olmadan önce toprak idi, çamurluktan sonra ise testi yapıldı. Bazı hallerde gizli kalmış olsa ve sûreti değişik olsa, bazılarında zâhiren görünse bile (özünün) balçıklığı her üç durumda da aynıdır. Aynı şekilde tek olan ilmin de, zamanın (geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek zaman olarak) kısımlarına göre sûreti değişir.

Kırk beşinci soru: Bu dünyada başka şeylerle mükâfatlandırılır mı?

Cevap: İsimler, zihindeki ya da lafzî kullanımlarına göre değişmez. Testi, onu böyle adlandırdığımız anda zihinde de "testi" olarak düşünülür. Kim eşyayı isimleriyle tanır, onları tanımları dâhilinde düşünür ve ayrımlarına dikkat ederek gerçeğine uygun olarak kullanırsa, *Kuş Dili*ni (المنطق الطَّير)[140] bilmiş olur. Kim ilmi durultup/sakinleştirip bir araya toplamayı (تسكين العلم) alışkanlık edinir ve onu cem ederse, kendisinin bir bedene girmeden önceki hâlini tanır; sevileni ya da nefret edileni zarurî[141] bir bilgiyle bilmeksizin, derûnda gizlenen sevgi, düşmanlık gibi halleri küllî olarak bilir.

Kırk altıncı soru: [Sayfa 185] Sıra dışı fiillerini nasıl gerçekleştirir?

Cevap: Çokça düşünerek (الأفكار) ve azmederek (العزايم). Çünkü karşılığını ve sevabını -her ne kadar kurtuluş dışında hiçbir şey tam ve salt hayr olmasa bile- fikrini yoğunlaştırdığı ve azmettiği yerde bulur.

Kim gözlerden saklanmayı arzularsa, bedeni ve onunla ilgili

---

140 Bkz. Neml, 16; Vacaspati, III.17.

141 Yazmanın aslında صروية şeklindedir. Pines ve Gelblum'un önerisi ise bu kelimeyi جزويّة ya da جزئيّة şeklinde okumaktır. Bu durumda mana, "cüz'î bilgiyle bilmeksizin…" şeklinde olacaktır. Bu da anlam açısından uygun olabilir. Bkz. "...A Translation of the Third Chapter...", s. 272.

iyilik-kötülük, uzunluk-kısalık ve güzellik-çirkinlik gibi şeyleri tasavvur üzerinde tefekküre devam eder, başkalarının gözünü kapatmaya ve görme duyusunu kontrol altına almaya (قبض) yoğunlaşır ve böylece insanlardan gizli kalmış olur. Aynı şekilde konuşma (kelâm) konusunda tefekküre devam edip onu kontrol altına alınca, cehrî konuşsa bile sesini gizlemiş olur ve duyulmaz. Kim ölümünün nasıl olacağını iyice bilmek isterse, ameller konusunda tefekkür eder ve neticede ona bilmediği şeyin bilgisi bir anda bahşedilir.

Kim cenneti, cehennemi, melekleri, zebânileri, ölen geçmişlerini tasavvur edebilmeyi arzu ederse, onları düşünmeye devam etsin; işitme kanalında hiçbir ses çınlamayacak şekilde kulakları tıkalı, hiçbir şey görmeyecek şekilde gözleri kapalı olarak tefekkür etmeye devam etsin. Nefsini kuvvetlendirmek isteyen, sevinçleri hayırla anmaya devam etsin, şerden ve ona acımaktan uzaklaşsın; kim de bedenini güçlendirmeyi dilerse fikrini kuvvete ve onun (bedendeki) yerlerine[142] yöneltsin. Çünkü buna devam ederek zamanla fil kuvvetinden farksız bir gücü elde eder.

Duyuları zapt edip kontrol altına aldıktan sonra, düşüncesini onların nûruna yönelttiğinde, mevcud (الحاضرة) ve gâib incelikleri bilmekle ödüllendirilir. Meselâ kim fikrini güneşe yöneltirse, âlemlerde olan her şeyi ihata edebilecek biçimde karşılığını alır ve onları görür.

Yorumcu "Vyasa"nın[143] bu noktada âlem nitelemesiyle ilgili açıklayıcı bir sözü vardır. Onun burada zikredilmesi ise faydalıdır. Ayrıca bu yorum Hintliler arasında çok yaygındır. Yazar, varlıkları nitelendirmeye aşağıdan yukarı doğru başlar ve karanlığı en aşağıya koyar. Miktarı *yojana*dır[144] ki bu onların mesafe tayininde kullandıkları ölçü olan zira' ile otuz iki bin zira'dır; **[Sayfa 186]** bizim ölçümüzde ise o, sekiz mildir. Bir *koti*[145] ve seksen beş *lakşa*dır. Bizim

---

142 Bedendeki bu yerlere, enerji merkezleri (çakralar) adı verilmektedir.

143 Asılda لارناص şeklindedir. Ritter'e göre, Vyasa ise şârihin ismidir. Pines ve Gelblum ise kelimenin yazmada لارناضى şeklinde yer aldığını ve kendilerinin bu ibareyi العالم والأراضى yani "alem ve yeryüzü" şeklinde okumayı tercih ettiklerini ifade ederler. Bkz. "...A Translation of the Third Chapter...", s. 275.

144 Bkz., el-Bîrûnî, *Alberuni's India*, I/167-169.

145 Bir *koti* on milyona tekabül eder. Bkz., el-Bîrûnî, *Alberuni's India*, I/175.

kullanımımıza göre bunun toplamı on sekiz milyon beş yüz bindir. Çünkü onlara göre *koti* on milyona; *lakşa* da yüz bine verilen bir isimdir. O şöyle devam etti: Karanlığın (zulmet) üstünde *naraka* bulunur. Bu cehennemdir. Ölçüsü on üç *koti* on iki *lakşa*dır. Bu ise, yüz otuz bir milyon iki yüz bin *yojana*ya tekâbül eder.[146] Cehennemin üstünde bir *lakşa* ölçüsünde bir başka karanlık bulunur. Bunun üstünde de sertliğinden dolayı kendisine *Vajra* (elmas) denilen bir yer bulunur ki bu yıldırımdır ve miktarı ise otuz dört bin *yojana*dır. Onun üzerinde *Garbha* bulunur, bu da altmış bin *yojana*lık bir ara yerdir. Sonra *Sûvarna* gelir, bu, otuz bin *yojana*lık altından bir yerdir. Bunun yukarısında *Sapta-pâtâla* yani yedi yer (arz)[147]yer alır ki bunların her biri on bin *yojana*dır…[148] adalardan[149] oluşan bir yerdir. **[416 a]** Adaların ortasında bizim üzerinde durduğumuz *jambu dvipa*, sonra sırasıyla *plakşa dvipa* ardından *sâlmali dvipa*, *kusa dvipa, kraunca dvipa, saka dvipa,* ve *pûşkara dvipa* yer alır.[150] *Jambu dvipa*nın ölçüsü bir *lakşa* iken, etrafındakiler sırayla iki *lakşa*, dört *lakşa* şeklinde en dıştakine doğru katlanarak artar.

Her iki ada -yani arzı kastediyorum- arasında bir deniz bulunmaktadır. İçinde bulunduğumuz yeri kuşatan tuzlu anlamındaki *kşâra*dır. Sonra *ikşu* yani şeker kamışı suyu, *surâ* yani şarap, *sarpis* yani erimiş yağ, *dadhi* yani çökelek, *kşîra* yani süt, *svâdûdaka* yani tatlı su gelir. Bu denizlerin ilki olan *kşâra* iki lakşadır, diğerleri de yukarıda geçtiği üzere bunun katları olacak büyüklüktedir.

Bu tatlı suyun ötesinde bulunan ve üzerinde hiçbir şey bulunmayan anlamındaki *lokâloka*nın ölçüsü ise on bin *yojana*dır. **[Sayfa187]** Bundan sonraki altın yerin ölçüsü, on *koti*dir. Bunun yukarısında *pitr-loka* yani ataların yaşadığı yer bulunur, ölçüsü altmış bir *lakşa* otuz dört bin *yojana*dır (altı milyon yüz otuz dört bin). Üs-

---

146 Bkz., el-Bîrûnî, *Alberuni's India*, I/236.

147 "Yedi yer ve bunların her biri" ifadeleri *Tahkîk*'de geçmektedir, yazmada ise "الأرض/yer" ve ondan sonraki kısım tahrip olmuştur. Ritter, s. 186.

148 Yazmada bu kısım tahrip olmuş durumdadır. Ritter, s. 186.

149 Adalardan oluşan/ذات الديبات ibaresi *Tahkîk*'de geçmektedir, yazmada bu kısım kayıptır. Ritter, s. 186.

150 Ayrıntılı bilgi için bkz., P. V. Kane, V, part II, s. 1523.

tünde yarım yumurta anlamına gelen ve semâvâtı ihtiva eden, hareketsiz *Brahmânda* bulunur. *Brahmânda*nın yukarısında *tamas* diye adlandırılan ve ölçüsü bir *koti* seksen beş *lakşa* (on sekiz milyon beş yüz bin) olan karanlık bölge bulunur. İçinde yaşadığımız adanın ortasındaki *Meru* dağı[151] meleklerin meskenidir, bir kenarı beş *koti* olan bir dörtgen biçimindedir.[152]

Dört yanında dağlar, nehirler, memleketler, denizler bulunur ki bunları saymanın faydası yoktur, çünkü tanınmazlar; isimlerini zikretmenin de bir faydası yoktur, zira Hint dilindedir.

Sonra lokaları (memleketleri) sayar ve ilk olarak içinde insanların, hayvanların ve kuşların yaşadığı; aynı zamanda dağlar, nehirler ve ağaçlar bulunan *bhûr-loka*yı zikreder. Bu güneşe kadar (uzar gider). Sonra içinde "Pesvezdarva" (بس وزدروا)[153] yani kutba kadar uzanan güneşin bulunduğu *bhûvar-loka* vardır. Sonra içinde *İndra* gibi dünyanın büyüklerinin (koruyucularının) olduğu *mahar-loka* gelir. Ardından içinde meleklerin efendilerinin bulunduğu *jana-loka* bulunur. Bundan sonra *tapo-loka* gelir onun içinde *Nara ve Kimmara* (برتكمار)[154] bulunur. Ardından gelen *satya-loka*, mükafatlandırılmış Brâhminların mekânıdır ki bunun için onlar *Brahma-desa* olarak isimlendirilir. Aynı şekilde burası mükafatlandırılan "*Kşatriya*ların mekânıdır ve *Râja-desa* olarak da adlandırılır. Ardından içinde *Brahma*'nın bulunduğu *Brahma-loka* gelir. Bu yedi lokanın toplam ölçüsü on beş *koti*dir; tamamı, bizim feleklerin bütününe eter/Lokman ruhu dediğimiz gibi, *Brahmânda* olarak adlandırılır.

---

151 Ritter'in صل مرو olarak kaydettiği bu kelimeyi Pines ve Gelblum, *Tahkîk*'e dayanarak جبل مرو biçiminde okumuşlardır. Bkz. "...A Translation of the Third Chapter...", s. 278. Biz de, Pines ve Gelblum gibi okumayı ve tercümeyi buna göre yapmayı tercih ettik.

152 Ritter tahkikinde ترا(؟)معه şeklindeki ifade edilen ibareleri Pines ve Gelblum, *Tahkîk*'e dayanarak ترابيعه biçiminde okumuşlardır. Bkz. "...A Translation of the Third Chapter...", s. 278.

153 Pines ve Gelblum, *Tahkîk*'e dayanarak ibareyi "içinde cennet ehli olan Siddha, Gandharva ve Muni'nin bulunduğu" şeklinde tercüme etmişlerdir. Bkz. "...A Translation of the Third Chapter...", s. 279.

154 Yazmada bu şekilde geçmektedir. Ritter'e göre, bu sözcüğün Hindçe mukabili *Vairaja*dır. Pines ve Gelblum'a göre, Ritter'in bu tespiti doğru değildir, doğrusu *nara* ve *kimnara* olmalıdır. Bkz. "...A Translation of the Third Chapter...", s. 280. Biz de ikinci görüşü aktardık.

Yorumcunun sözü burada bittiğine göre metne dönelim.

(Patanjali) Şöyle dedi:

Kim düşüncesini, aya yöneltirse gezegenlerin düzeni, konumları ve eylemleri hakkında bilgi edinir; kim de kutba yöneltirse –ki o küme sûretindeki on dört gezegenden ibarettir ve yine o sert derisinden/kabuğundan kılıç kabzalarının yapıldığı timsah ve deniz kaplumbağası gibi deniz canlılarıdır– gezegenlerin hareketlerini bilir.

[Sayfa188] Kim bu saydıklarımızdan herhangi birini arzularsa, fikrinden çıkarmadığı takdirde ona kavuşur. Öyleyse kim bedenini tanımayı arzu ediyorsa, göbek çakrası (السُرَّة**)** üzerinde tefekküre devam etsin.

Şunlar da yine yorumcunun/şârihin sözlerindendir. Bir besin, midede sindirildiğinde ondan ağırlık (ثقل), acılık (مراء) meydana getiren maddeler oluşur. Bunların yoğun özellikte olanlarından (فضول), enerji (ريح), safra ve balgam bedende kalır. Bunlar, mide suyu[155], kan, et, iç yağı, kemik, ilik ve meniden oluşan yedi şeye zarar verir. Bu sayılan maddeler önce kana dönüşür, sonra onun incelmiş halinden et; yoğun ve kaba kısmından da bedenin üstünden gözüken damar, saç, tırnak ve benzerleri oluşur. Ardından etten katı iç yağları; yağlardan kemik; ondan ilik; ilikten de meni meydana gelir, en üstünü de budur. Maddeden en uzak olan ne varsa en faziletlisi budur. Bu nesnelerin birbirine dönüşümlerini, oluş ve bozuluşlarının (kevn-fesad) keyfiyetini, faydalarını, zararlarını, vakitlerini ve miktarlarını iyice öğrenmenin faydası, bunların ancak şer olduğundan emin olmaktır. Böylece yeniden metne döndük:

Açlık ve susuzluğun sıkıntısını kendisinden uzaklaştırmak isteyen kişi, düşüncesini göğüs boşluğuna ve gırtlağına[156] yani solunum yoluna yöneltsin.

---

155 Ritter'in tahkikinde الكيلوس şeklinde yazılan bu ibare, Arapçada tespit edebildiğimiz kadarıyla bir anlam ifade etmediği için kanaatimizce الكلاموس olmalıdır.

156 Ritter, tahkikine الحلقوم olarak aldığı bu kelimenin yazmada الفلعمة veya الفلضمة olduğunu belirtir. Pines ve Gelblum'a göre Ritter'in bu tespiti doğru de-

Kim de hareketten müstağni kalmak isterse, düşüncesini deniz kaplumbağası üzerine yani göbek deliği üzerinde dürülmüş vaziyette yer alan ve şeklen bu hayvana benzeyen damarlara yöneltmelidir.

İlim ve fazilet sayesinde istediklerine muktedir olan, gözlerden gizlenebilen ve *bhuvar-loka*da ikamet eden zâhidlerin sırrını görmek isteyen kişi ise kafatasının üst kemiği (taç çakra) üzerindeki delici nûra fikrini yönlendirsin. Çünkü o, onları görmekte ve müşahede etmektedir.

Kim ilim isterse fikri, onun kaynağı ve meskeni olan kalb üzerinde olsun; onu nefsle bir ve beraber tasavvur etsin; nefs **[416 b]** bilen, kalb de yaşayan olduğu için bunların aralarını ayırmasın. Dünyayı içinden tamamen çıkarttığı takdirde bu onun için zor olmaz. Bunu ne zaman yaparsa, işte o zaman zâtını hakikaten bilir; ne kadar uzak ya da gizli olsa da duyulur olan hiçbir şey ona gizli kalmaz.

Kırk yedinci soru: İlimle ilgili bu karşılığın ötesinde ondan daha üstün bir şey var mıdır?

[Sayfa 189] Cevap: Niye olmasın ki? Bu gerçekte ilim değil, ancak hakîkî ilme bir engeldir. İlmin nazarî kısmının sonuçlarını zikretmiştik. Şimdi de amelî kısmının neticelerinden bahsedelim. Niteliğini geliştiren zâhid, ilimle beraber amelî meziyeti de elde eder ve istenilene ulaşmanın eşiğine gelir. Niteliği gelişmiş olan zâhid, bu karışıklık (الإرتباك) içinde kendi bedeninden başka bir bedene geçmek isterse, ruhundan, ölümden sonra gerçekleşen halle değil, bilakis kendi dilemesi (meşieti), iradesi ve ihtiyarıyla intikal etmek suretiyle ayrılabilir. Buna şunun için güç yetirebilir: Ruhların daha önce işledikleri hayır ve şerrin karşılığını nimet ya da ceza cinsinden misilleriyle görmeleri için bedenler onların ağları (شباك) olmuşlardır. Bunların birini celbedip diğerini defetmek, ruhu kendi türünden

---

ğildir, doğrusu gırtlak anlamındaki الغلصمة olmalıdır. Bkz. "...A Translation of the Third Chapter...", s. 284. Ancak tercüme açısından kelime, الحلقوم da okunsa الغلصمة de okunsa neticede anlam çok değişmemektedir.

veya benzeri türden olan bir şeye yüklemektir (تحامل). Şüphe/mücadele (امراء/امداء)[157] ise, gelecekteki karşılık (ceza-ödül) için (yeni bir bedende) rehin kalmayı (ارتهان) meydana getirir. Ancak bahsedilen zâhid ise bulunduğu (beden) kalıbında önceden hak ettiği ne varsa bunların karşılığını tam olarak alır; gelecekte daha fazla şey elde etmekten çekinir (إنقباض). Artık o, bu bedeninde rehin değildir; o nefsinin nereden geldiğini ve nereye gitmekte olduğunu bilmiştir. Bir bedene girmez ancak onu nakletmeye ve hareket ettirmeye kâdirdir, çünkü orada hareketli (مقلقلة) bir şekilde kalmaktadır. Yine bu yüzden kendi iradesiyle ve dilediği zaman ölür.

Kırk sekizinci soru: Bu elbiseyi[158] (لباس), başkasının yapmaktan aciz kaldığı işlerde de taşımaya gücü yeter mi?

Cevap: Eğer onun bedeni yoğunluk ve ağırlık açısından (diğer) insanların ki gibi olsaydı, bu elbiseyi beraberinde götürmeye gücü yetmezdi. Hâlbuki o, ağırlık ve tortulardan (رسوب) uzak bir durumda bulunmaktadır.

Bedende beş sınıf enerji (ريح) vardır, ikisi solunum yolundadır; bunlardan biri (nefes) alırken girer, diğeri verirken çıkar. Üçüncü kuvvenin ise, bedende bulunmadığı herhangi bir yer yoktur, çünkü o bedeni oluşturan dört unsur cümlesindendir. Dördüncü kuvve ile atlama (وثبة) ve sıçrama (طفرة) hareketleri gerçekleşir. Beşincisi ise, bedende gıda ve karışımları (الاخلاط) bir yerden başka bir yere taşıyan akıcı (جارية) kuvvedir. Bu yüzden (bedendeki) hiçbir şey olduğu üzere sürekli kalmaz.

[Sayfa 190] Zikredilen zâhid, atlama enerjisiyle (ريح الواثبة) ilgili zikredilenleri iyice kavradığında ve düşüncesini sürekli bu noktada tutup arttırarak bu kuvvesini güçlendirdiğinde, doğal ağırlığı (الإعتماد) hafifler ve akarsuyun, çalkalanan bataklığın üzerinde dalmadan, batmadan, adeta yeryüzünün diğer kısımlarında yürüyormuşça-

---

157 Metnin aslında وامداً şeklindedir. Ritter kelimeyi امداء şeklinde okumuştur. Pines ve Gelblum ise امراء biçiminde okunmayı tercih etmiştir. Bkz. "...A Translation of the Third Chapter...", s. 288. Biz her kisini de verdik.

158 Karş., Bhagavadgita, II.22'de beden elbiseye benzetilmektedir.

sına yürüyebilir; zarar veren şeyin etkisini kabule yol açacak bir tabiî ağırlığının olmaması sayesinde, ayağına bir şey batmaksızın yalın ayak yürüyebilir.

Ceylan-kaplumbağa; tavuk-güvercin örneklerinde olduğu gibi yürüyen ve uçan hayvanlarda farklı derecelerde bulunan bu kuvvenin miktarı, sayılan çiftlerde zıt kutuplara varacak ölçülere ulaşabilir.

Aynı şekilde zâhid, (bedendeki) karışımları nakleden enerjisini güçlendirirse bedenini yanmakta olan bir alevli ateşe dönüşmüş gibi gösterebilir. Hava ortamında işitmek havanın bir kısmıyla gerçekleşmektedir. Bu ikisini (hava-işitme) tam layıkıyla bilirse ve düşünce yoluyla bunlar hakkında alıştırma yaparsa, uzak mekânlarda olsalar bile havada meydana gelen sesleri işitebilir.

Beden ağır, hava ise hafiftir. (Zâhid) ne zaman düşüncesinde bu ikisini cem eder ise cismi, bitkilerden ayrılıp rüzgârla havada sağa sola giden yine de ağırlığı havayı yarmadığı için yeryüzünün dilediği tarafına uçuveren şeyler gibi, kuşlardan bile daha kolay şekilde uçar gider.

Kırk dokuzuncu soru: Bütün bunlar tek bir şahısta mı toplanır, yoksa herkesin özel bir vasfı ya da fiili mi vardır?

Cevap: Bütün bunlar tek bir kişide toplanır, çünkü fikir tektir ve bunu cem edene *Mahâvideha* denilir. Bu kişi, bedenini havayla birleşmiş gibi düşündüğünde, hafifliğinden ötürü uçar; ateşi düşünürse nûrundan dolayı alevlenir. Bu şekilde hangi tabiî cismi düşünürse, kendisinin dilediği ve istediğini gerçekleştirir. Çünkü bu cisimlerin her birinde üç halden biri mevcuttur. Biri hüviyettir, meselâ yer/arz gibi, çünkü yer (başka bir şey değil) yerdir. İkincisi, onun sûretinin/biçiminin, kendisinden türeyen fakat biçimleri itibariyle ondan farklı olan madenler ve bitkilerden farklı oluşudur. Üçüncüsü zâtıdır. Yer/arz olması, bu şeylerin en genelidir. Zâhid (bu halleri) iyice kavradığında, unsurların maruz kalacağı ateşten yanma, havayı yarma, suya batma, yerin ona mâni olması vb. bazı etkileri gidermeye güç yetirebilir; bedenini, dilediğinde gizleyip ortaya çıkaracak derecede inceltebilir. Yine istediği biçimde ortaya çıkmak için bedenini güzelleştirebilir, çirkinleştirebilir, sertleştirebilir ya da yumuşatabilir. Aynı şekilde uçabilecek, konabilecek, alçalacak ya da havada takla atabilecek kadar bedenini hafifletebilir.

[417 a] [Sayfa 191] Kendisini göreni korkutacak kadar bedenini büyütebilir; algılanan şey bulunduğu mekândan uzak olsa bile onu idrâk edebilir; gelip geçmesini hiçbir şey engelleyemez, duruşu esnasında hiçbir şey onu sarsamaz. O eşyayı yok edebilir veya meydana çıkarabilir. Üstelik eşya, onun emrine boyun eğer bir durumdayken nasıl bunların ona bir tesiri olsun!

Ellinci soru: Bütün bunlar, onun beş unsurda yani yer, su, ateş, rüzgar/enerji ve semâda meydana getirdiği şeylerdir. Peki, maddî olmayan şeylerde neler ortaya çıkarabilir?

Cevap: Algılarını (havâs) arıtıp engeller karşısında güçlendirirse, bunlar (engeller) idrâkten alıkoyacak şekilde onu âciz bırakamaz. Aksine artık o, gözsüz görür, kulaksız duyar hâle gelir. Bu durumda o, ilk üç kuvvenin yani mutlak hayır ve şer ile bu ikisi arasındaki vasıtanın üzerine çıkmıştır ve onların her biri onun iradesi altına girmiştir. Sonuçta onun orada olmasını arzuladığı dışında hiçbir şey meydana gelmez.

Burada esas olan mana, beden, kalb ve nefsin işlerinin (امر) iyice tahkik edilmesidir ve *işte o zaman*[159] nesneler/eşya ona boyun eğer ve neticede onları tanımları/hadleri ile bilir ve küllî bir şekilde ihata eder.

Elli birinci soru: Bu ilimle, ameller noktasında erdiği en yüce mertebeye ulaşabilir mi?

Cevap: Hayır. Çünkü her ne kadar böyle (en yüce diye) isimlendirilse de bu ilmin sahibi, kurtuluşa ermede henüz yetersizdir; onun zannı, ancak duyudan elde edilmiş bir bilgiden başka bir şey değildir. Hâlbuki gerçek ilim, bu tür malûmâtın örtülerinin ve bunların giderilmesinin bilinmesidir.

Yine bu zannî bilgi, ancak kurtuluşu engelleyen bir bilgiden ibarettir. Bir tür büyüklenme ve ceberut olan övünme ve iftihar etme de buna mâni olur.

Kime melekler görünürse, ona (meleklerin) hâlleri ve mahalleri (durumları ve konumları) bildirilir. Melekler onu cennete çağırır ve ona cenneti şöyle tasvir ederler: Muhakkak o, her hayrın kaynağı ve hazinesi; aklına gelen her meyvenin ve ağacın bahçesi ve kendi-

[159] Ritter, metnin bu kısmında eksiklik olduğunu, muhtemelen eksik kelimenin وحينئذ olduğunu belirtir. Biz de tercümeyi buna göre yaptık.

lerini görmenin her türlü zevk ve lezzeti vereceği kadınların yurdudur. Orada ne sıcaktan ne de soğuktan bir sıkıntı vardır. Cennet ehli, kocayıp elden ayaktan kesilmek, hastalıklar vs. gibi bedenî marazlardan korunmuştur; ihtiyaçları azalmıştır. (Ancak zâhidin) nefsi bu davet sayesinde azamet kazanır **[Sayfa 192]** ve kendisinden büyüklük (كبرياء) ve kendini beğenmişlik (النَّخوة) ortaya çıkarsa, neticede (önceki) seviyesine geri döner, kendisine vaat edilen söz (cennet, nimet vs.) bozulabilir.

Elli ikinci soru: Bunlardan kurtulmak için, meleklere nasıl cevap vermelidir?

Cevap: Şöyle der: Bu dünya ehlinin durumu, kızgın kordan mamul bir küpün içine düşmüş tırtılınki gibidir. Küp, bu dünyanın bir misâlidir. Tırtılın ise, oradan kaçma ümidi kırılmış bir halde çırpınmak ve dönüşüm geçirmek dışında yapabileceği bir şey yoktur. İşte dünyaya dalınca hâlim budur. Dünyadan nefret ettiğimde kor gibi yanan ateşe[160] ülfet ettim ve az da olsa bitkinlik ve yorgunluklarımdan dinlendim. Ancak kalbim ne zaman cennete meyletse ve herhangi bir şekilde onun nimetleriyle meşgul olmayı arzulasa, işte o zaman yeniden bağlarıma dönmüş ve kurtuluş havzasına yaklaşırken harcadığım çabalarımı zayi etmiş olurum!

Elli üçüncü soru: Yukarıda zikredilenler hakikî ilim değilse, o ne(rede)dir?

Cevap: O şimdiki zamanda (vakt-i râhin) yani, bu andadır.

Elli dördüncü soru: Bununla ne elde edilir?

Cevap: Şimdiki zaman içinde bir şeyin cevheri, cinsi, keyfiyeti –ki bunlar bazı nesneleri diğerlerinden ayıran alametlerdir– yeri, konumu (وضع) ve yönü hakkındaki bilgiler elde edilir.

Elli beşinci soru: Bu ilmin ismi, konusu ve keyfiyeti nedir?

Cevap: İsmi mecâz ve tabirdir; ince (لطف) ya da yoğun (كثف) her ne varsa onun konusudur; keyfiyeti ise külli olanı tek bir şekilde ve tek bir tür olarak kavramak şeklindedir. Sonra bu duyu bilgilerini ve malûmâtı ihtiva edeni kullanmaksızın ve onlardan esasen ayırt etmeksizin fayda vermez.

---

160 Pines ve Gelblum'a göre, Ritter'in الحمام olarak okuduğu bu kelime الغمام şeklinde okunmalıdır. Bu takdirde anlam "bulutun gölgesi" şeklinde olacaktır. Bkz. "...A Translation of the Third Chapter...", s. 302.

Elli altıncı soru: Kurtuluş ne zaman olur?

Cevap: İnsandaki nefis, ilâhî nitelikleri temiz ve kirlenmemiş bir cevherdir. Kirlenme ancak daha önce müteaddit defalar zikredilen ilk üç kuvvenin[161] arasında gidip gelmesi sebebiyle kalpte olur. Bu yüzden kalbi, nefsin temizliği gibi temizlemedikçe ve neticede bu ikisi sıfatın (temizliğin) birliği sebebiyle aynîleşmedikçe bunların karışması/ihtilatı bir fayda vermez ve kurtuluş gerçekleşmez.

Böylece ceza ve cezalandır(ıl)manın niteliğine ayrılmış olan üçüncü kısım tamamlandı. **[Sayfa 193]**

DÖRDÜNCÜ KISIM

Elli yedinci soru: Daha önce zikredilen zâhidin zühdüne, ancak temiz, arınmış (نقى) bir kalbin ibadeti; amellerdeki halis niyet ve nezihlik/kutsiyet (قدس) veya duyulur olanları (المحسوسات) kontrol yahut duyulara sahip çıkmakla ulaşılabileceğini söylemiştin. Bu iki yol dışında başka bir şeyle ona ulaşılabilir mi?

Cevap: Ona ulaşmak beş yoldan gerçekleşir. Birincisi insanın bu dünyada çokça iyilik yapması ve uzun süre Allah'a ibadet etmesidir. **[417 b]** Üstelik o, içinde bulunduğu (beden) kalıbı içerisinde iken arzu edilen zâhidlik mertebesine ulaşamaz. Ölümle bu dünyadan ayrılınca, içinde yükseleceği bir başka beden için uygun hale getirilmiş olur. İkincisi, iyiliklerini çoğaltması ve ibadetteki gayretini arttırmasıdır, böylece Allah, onun bedenine hikmet konusunda başarı bahşeder ve ona bu zahidliğin yüceliğini lütfeder. Üçüncüsü, *Rasayana* (Simya ilmi) almak suretiyle ona ermesidir ki bunlar onun için tavsif edilen ilaç ve tedavilerdir. Dört ve beşinci hususlar daha önce zikredilmişti.

Elli sekizinci soru: Bahsedilen bu zâhidin bir rûhâniye dönüşmesi mümkün müdür?

Cevap: Bedenî/maddî kalıbında iken, bu tabakaya intikâli mümkün değildir. Ancak bu bedenden ayrılır ve bu ayrılık devam ederse, ilk üç kuvveden birini kendi tercihi gibi güçlendirmiş ve kuvvesini güçlendirmiş olduğu cinse sığınmış olur. Neticede melek, şeytan ya da cine dönüşür.

---

[161] Üç kuvve (guna), bilgi, eylem ve tembellikten oluşmaktadır.

Elli dokuzuncu soru: Bu üç kuvveden birini güçlendirmesi karşılığında bir ecir ya da günah kazanıp bununla istediği herhangi bir cinsin bedenine hulul edebilir mi?

Cevap: Aslında burada bir şeyi kesb etmesinden çok başka bir şeyi elde etmemesi/edememesi söz konusudur. İyiliği güçlendirirse, şerri kendinden uzaklaştırır ve melekleşir; kötülüğü güçlendirirse, iyiliği uzaklaştırır ve şeytanlaşır. Bu, tıpkı ekinini sulayan kişinin, belli bir yerde toplanan suyu tahliye etmek için bir arık açması benzer. Burada sulamadan çok sadece fazla suyun ekinden uzaklaştırılması söz konusudur.

Altmışıncı soru: Bahsi edilen zâhid küçüğü büyütmeye, azı çoğaltmaya **[Sayfa 194]** muktedir ise, dahası belli bir maksatla bedenini birkaç (ayrı) beden haline getirebiliyorsa, bu bedenlerin ayrı ayrı kalpleri mi yoksa tek kalbi mi vardır? Ya da bunlar kalpsiz midir? Sonuncu şık onun cansız bir boşluk olmasını; ikinci ihtimal fiilin bunlardan (bedenlerden) biri tarafından gerçekleştirilmesini gerektirir. Zira önce kalp bir şeyi düşünür, sonra beden buna göre onu yapar. (Son ihtimale gelince) eğer kalplerdeki fikirler farklı olsaydı fiil(ler) de farklı olurdu.

Cevap: Onlardan her birinin kendine has kalbi vardır, ancak biri diğerine karşı herhangi bir şeyde –arada ihtilaf olacak derecede– keyfî davranışta bulunmaz. Gerçekte o, ancak kendisinden çıkan bedenler ve kalplerdir; asıl olan ilkidir, diğerleri ise onun tâbiîleridir.

Altmış birinci soru: Zâhidliğe ermek için sunulan bu beş yoldan hangisi daha üstündür?

Cevap: Bunların en hayırlısı, beşincisi yani duyulara sahip olmak ve onları kontrol altında tutmaktır.

Altmış ikinci soru: Bu beş yolun takipçilerinin hepsi zahidliğe ulaşacak ise, üstünlük niye sadece en sonuncusuna ait olsun?

Cevap: Çünkü diğerleri (ilk dört yola uyanlar) mutlaka ya günah ya sevap ya da bu ikisi arasında bir şey elde ederler. Dolayısıyla kalbleri bu kesbettiklerinin karşılığını ya da mükafatını alma hususuna takılmıştır. Halbuki beşincinin kalbi gerçekten azâdedir. Bir şeyle meşgul olanla olmayan birbirinden ne kadar ayrıdır!

Altmış üçüncü soru: İnsan, fiili işlediği bedeni dışında bir bedende karşılık gördüğünde iki hal arasındaki zaman artmış ve kişi önceki işi unutmuş olmaz mı?

Cevap: Amel, nefsin ayrılmaz bir parçasıdır, çünkü onun fiilidir; beden ise, bu hususta bir araçtır. Nefisle ilgili işlerde unutmak söz konusu olmaz. Çünkü o, süre bakımından yakınlık ya da uzaklığı gerektiren zaman (mefhumunun) dışındadır. Nefisten ayrılmazlığı sayesinde amel, karakter ve mahiyetini intikal ettiği benzer duruma da taşır. Nefis safiyeti sayesinde bunu bilir, unutmaksızın sürekli hatırlar. Nefsin nurunu ancak bir araya gelince bedenin bulanıklığı perdeler. (Tıpkı bildiği şeyi hep hatırlayan bir insanın başına gelen cinnet, yakalandığı bir hastalık veya kalbinin içine düştüğü (rân olduğu) sekr/serhoşluk sebebiyle bunu unutması örneğinde olduğu gibi.)[162]

[Sayfa 195] Altmış dördüncü soru: Şayet kötü (الشرير), kötüye nakledilyor ve bu nakil esnasında kötülüğü katlayacak şeyleri işliyorsa, bunun durmayı gerektiren bir sınırı var mıdır, yok mudur?

Cevap: Böyle bir sınır (had) varsa bile, bizim onun hakkında bir bilgimiz yoktur. Ancak çocukların ve yeni nesillerin uzun ömürlü olmaları için yapılan duaya sevindiklerini, hemen yok olmaları için yapılan bedduaya da üzüldüklerini görmekteyiz. Hâlbuki onlar daha önce (amellerinin) karşılığını bulma şekillerinden biri olarak tenasüh/ruh göçü yaşadıkları geçmiş devirlerde hayatın tadını ve ölümün acılığını tatmamış olsalardı, bu dua ya da beddualara aldırış etmezlerdi.

Altmış beşinci soru: Kişi sürekli olarak eylemleri ve onların karşılığını görme arasında gidip gelirken, bunun (tenâsühün) bir başlangıcı da bilinmediği takdirde, bu fiil onun çeşitli bedenlerdeki tabiatı haline gelir ve yine bu durumun bir sonu da bilinmez. Bu ise, esasen onun kurtuluşa ulaşmasını kesintiye uğratır.

Cevap: Bu fiil için onu doğuran bir sebep veya etken olmasaydı, durum resmettiğiniz gibi olurdu. Ancak onu harekete geçiren sebeplerin olduğunu zaruri olarak bilirsin. Sebeplerin kesilmesiyle fiil de kesilir, sonuna ve son noktasına ulaşır ve böylelikle **[418 a]** kurtuluş talebinin yolu kolaylaşmış olur. Kalp, ahireti hatırlamasıyla/zikriyle kendisi için hazırlanan karşılığı düşünmekle meşgul olur durur; kâh (karşılaşmayı umduğu) rahatı umar, kâh sıkıntıdan korkar. Sevap ya da günah gerektiren hallerin yokluğuyla karşılık görme de yok olur. Kalbe bu tür bir korku ya da umut girmese, ne girer? Bu du-

[162] Parantez içindeki ibareler *Tahkîk* s. 28' de yer almaktadır. Ritter, s. 194.

rumda, günah ve sevap çeşitli bedenlerde bir şey kesb ederken varlıkları yok olmaksızın kesintisiz devam ettiği müddetçe kalb için kendini tamamen kurtuluşa hasretmek dışında bir seçenek kalmaz. O, aynı veya benzer hallerde kalmasa da hayır ve şer birbirinin yerine geçmek ya da birbirine karışmak sûretiyle birbirine dönüşür. Bazen insan, bir nimetle mükâfatlandırılır ve bu onu başkasına zarar vermeye ve acı çektirmeye zorlayabilir, bu da günahı gerektirir. Bazen de sefaletle cezalandırılır da kendisinden sevabı doğuran rahmet ve iyilik hisleri ortaya çıkar. Bu ikisi aynı anda ortadan kalkmazsa, tam olarak bir ayrılma olmaz ve (doğum-ölüm) döngüsü kesilmez. Ancak bahsedilen zâhid bu ikisinin gelecekteki etkilerini yok etmiş ve böylece bunların ikisi yok olmuş ya da yok olmaya yüz tutmuşlardır. Bunun için arzulanan hedefe ulaşmaya imkân bulur.

[Sayfa 196] Altmış altıncı soru: Geçmişinde ve geleceğinde bu ikisi de beraber yok olursa, kurtuluş için varlık[163] gerekiyorsa, o halde iki yoktan bir var[164] nasıl çıkar?

Cevap: Onların yokluğu, mutlak yokluk değildir, ancak kuvveye geçiştir veya bir oluştur. İki zamanda (geçmiş ve gelecek) onlar bu şekildedir ve bu halleriyle de şimdiki zamanda bilfiil fiile tesir etmezler. Bu şuna benzer: Beyaz sararır ve sonra sarı siyahlaşır ise beyaz ve siyah, sarılık esnasında mutlak olarak yok olurlar, aksi takdirde varlıkları muhal olurdu. Ancak bu ikisinin gelecekteki (beyazlık ve siyahlıkları) bilkuvve olarak mevcuttu. Bu durum hislerle algılanmayacak kadar ince ise de, akılla kavranmayacak kadar latif değildir. Dahası bu ikisi (geçmiş-gelecek) ilk üç kuvvenin niteliklerini haizdir. Bunun delili şudur: Geçmiş zaman şimdiye dönüşünce bu kuvvelerin sebep olduğu karşılıktan ârî kalamaz. Aynı şekilde, gelecek zaman da şimdiki zaman hâlini alınca karşılıktan azâde kalamaz. Sonuçta her ikisi de varlık sahibidir.[165] Aksi halde varlığa tesir edemezlerdi.

---

163 Metnin aslında انس harflerinden sonrası açık değildir, sondaki harf yıpranma sebebiyle okunmamaktadır. Ritter, s. 196.

164 Ritter metnin aslında انس olduğunu belirtmekle birlikte اثر olabileceğini de ekler.

165 Ritter metninde ذواثنين şeklinde olan bu ibarenin ذواثرين olarak da okunabileceğini belirtir. Pines ve Gelblum ise ذواأيسين şeklinde okumuşlardır. Bkz.

Altmış yedinci soru: Bu üç kuvve başkalaşıp çeşitlendiğinde, birleşmek üzere tekrar ittifak edebilirler mi?

Cevap: Bu neden olmasın ki! Yağ, fitil ve ateşin her birinin fiili başkasının değil kendisinindir. Bunların etkileri toplanıp fiiller birleşince de ışığı tek olan kandil meydana gelmiş olur. Bunun için kalp saflaşır, nefs de arınınca ikisi beraber olur; makul, akl ve âkil birleşip hepsi âkil olur.

Altmış sekizinci soru: Akıl aklediyor ve makulü ile bir oluyorsa, makulün anlamı nedir? Çünkü bu akıl dışında bir şey olmadığını benimsemeye götürmez mi?

Cevap: Nasıl siz, hakk/akl[166] dışında bir şeyi kabul etmiyorsanız biz de âkil dışında bir şeyi kabul etmiyoruz. Ancak işin özüne bakacak olursak, aramızdaki ayrılık mana açısından değil, sadece ibarede söz konusudur. Nitekim birleşme anlamı herhangi bir şekilde hâsıl olmaktadır. Bu durum şuna benzer: Bir kişi eşini sevgiyle[167] tasavvur ettiğinde onu "sevgili" olarak; **[Sayfa 197]** dövüşten sonra aşırı kıskançlığı yüzünden düşmanlık hissiyle düşündüğünde ise "nefret" olarak ve evlilik ortağı olarak düşündüğünde ise "şerike/ortak" şeklinde isimlendirebilir. Bunun gibi anlamın aynı, isimlendirmelerin farklı olduğu başka örnekler bulunabilir. Her ne kadar sadece akıldan, ilmin ve marifetin kalıcı varlığı sonucu çıksa da biz bilmekteyiz ki bilinen şeyler bazen bilinmiyor olabilmektedir. Bu yüzden iki hal arasındaki farklılığın âkilin kendisine ait bir vasıta yani akıl ile akletmesinden ortaya çıktığı bilinebilir. Meselâ bu âkil, bir şeyi varlığı esnasında bilir iken bu şey kaybolduğunda bilgisi de gizli kalmış olur. Ya da bir şeyi bilirken başka bir şey daha vücuda gelir ve onu da bilir ise bu durumda iki şeyi iki farklı/değişmiş şey olarak bilmek (ilk bilgisinden) farklıdır. Akıl dışında bir şey olmasaydı marifet de tek olurdu ve bu bilgi her şeyde kalıcı olurdu. Ancak âkil için akl, gören için göz konumundaki öz gibidir: (Çünkü göz) ışık

---

"... A Translation of the Fourth Chapter ...", s. 295. Bizce de, bu okuyuş mana bakımından daha doğru gözükmektedir.

166 Ritter metindeki ibarenin عقل olarak da okunabileceğini belirtir. Ritter, s. 196.

167 Ritter'in metnindeki الودادة ibaresini, Pines ve Gelblum الولادة şeklinde okumuşlardır. Bu durumda "sevgiyle" yerine "doğum yapan eşini" anlamı uygun olacaktır. Bkz. "... A Translation of the Fourth Chapter ...", s. 297. Biz Ritter'in okuyuşunu tercih ettik.

parladığında bakana, görülen nesnelerin renk ve biçimlerini gösterir.

Altmış dokuzuncu soru: Akıl kendisini gösterme hususunda başkasına ihtiyaç duymayan kandil gibi değil midir?

Cevap: Kandil aydınlanmak isteyen herhangi biri için olduğu gibi akıl da âkil (olmak isteyen) herhangi biri içindir.

Yetmişinci soru: Akıl başkasına ihtiyaç duymadan kendisini kendisiyle idrâk edebilir mi?

Cevap: Hayır, asla. Toplanan bir şey, kendi kendisini bir araya getiremediği, bunu ancak başka birisi yaptığı için akıl da kendi kendini idrâk edemez. Akıl ancak idrâk kendisine ön ayak olduktan sonra makulu idrâk edebilir. Böylece diğerinin etkisi onda hâsıl olmakta ve bir tür toplanma (ictima) meydana gelmektedir. Âkil ise böyle değildir: Ondaki birleşme (ittihad), toplanma olmaksızın meydana gelir. **[418 b]** Böylece senin benimsediğin iptal edilmiş ve bizim söylediğimiz doğrulanmış oldu.

Yetmiş birinci soru: Hakikî[168] ilmin semeresi nedir?

Cevap: Onun semeresi, arzunun ve arzu duyulan nesnenin kaybolmasıdır.

Yetmiş ikinci soru: Bu arzunun kaybolmasının faydası nedir?

Cevap: İlme aracılık etmesidir, ta ki neticede arzu edilenin (المشتاق) üstü örtülmüş; Gerçek Bir olanın vahdaniyetinin hakikati idrâk edilmiş olsun.

[Sayfa 198] Yetmiş üçüncü soru: Bu yüce mertebeye erişen kişide dünyanın kirinden arta kalan tortular olur mu yoksa o, cehaletin lekelerinden arınmış mıdır?

Cevap: İnsan için bu dünyada cehalet, tabiî olan, ilim ise gelip geçici, yabancı (garip) olan bir şey gibidir. Bu yüzden yabancı olanın baskın olması halinde dahi huy ve âdet olanın tortuları/bakiyeleri muhakkak kalır.

---

168 Ritter'in metninde kelime الخفى olarak yani, "gizli ilmin semeresi nedir?" biçiminde kaydedilmekle beraber Pines ve Gelblum'un tercih ettiği gibi kelimeyi الحقيقى olarak da okumak anlam ve bağlam bakımından daha uygun gözükmektedir. Bkz. "... A Translation of the Fourth Chapter ...", s. 299.

Yetmiş dördüncü soru: Tamamen saflaşması için onu nasıl arıtırsın?

Cevap: Alıştırma, riyazât ve eğitim (التدريب) ile ki bunun zikri daha önce geçmişti. Dahası kişi vâcip olan şeyi azar azar yapıp âdet edindiğinde, bu eylem zamanla onun tabiatı gibi olur. Bu takdirde önceki tabiatına yenisi baskın gelir ve alışkanlık edinen bu kişi sözü geçen tortulardan arınmış olur. Bu mertebeye eriştiğinde ise hem ecir hem de günah gibi etkenlerden uzaklaşır; kirlerden temizlenir; ilmi malûmâtın artmasıyla (daha fazla) artmayacak (en üst) derecede karar kılar, bunun yayılması ve uzaklaşması kolay olmaz. Çünkü bu durumda o, daha önce zikredilen üç kuvvenin birleşmesiyle fâni olur.

Yetmiş beşinci soru: O zaman, bu üç kuvvenin durumu ne olur?

Cevap: Bu kuvvelerin fiili, zamana ve müddete bağlıdır. Mutlu ve bahtiyar kişi için meydana gelen mutluluk ise zaman ve müddetten bağımsızdır;[169] bu üç kuvvenin üstündedir ve onlara muhtaç değildir.

Yetmiş Altıncı soru: Bu fiilin müddetinin ölçüsü nedir?

Cevap: *Kşana* (كش), yani göz açıp kapama süresinin çeyreği kadardır.

Yetmiş yedinci soru: Bu fiilin belli bir müddete ihtiyaç duyduğu nereden bilinmektedir?

Cevap: (Meselâ) Beyaz renkli olanın sararmaya başlamasından bilinir. Çünkü bu iki renk arasındaki geçiş, mutlaka böyle bir süreye ihtiyaç duyar.

Yetmiş sekizinci soru: Kurtuluş nasıl olur?

Cevap: İstersen "ilk üç kuvvenin fiilsizleştirilmesi/etkisizleştirilmesi (تعطل) ve geldiği kaynağa (maden) dönmesi ile olur"; istersen de "O, nefsin [bilerek][170] tabiatlarına dönmesidir" diyebilirsin.

---

169 Ritter, yazmada kelimenin açık olmadığını belirtmiş ve بدل lafzını tercih etmiştir. Pines ve Gelblum ise bu kelimeyi ينزؤ olarak okumuşlardır. Bkz. "... A Translation of the Fourth Chapter ...", s. 301. Bize göre bir önceki cümlenin anlamından hareketle kelimeyi حالن عن şeklinde okumak daha uygun gözükmektedir. Bu yüzden tercümeyi buna göre yaptık.

170 Bu fazlalık *Tahkîk*'de bulunmaktadır. Ritter, s. 198.

[Sayfa 199] Kurtuluş ve birleşme hakkındaki dördüncü bölüm ve onun bitimiyle de kitap tamamlandı. Onun tamamı manzum bin yüz sorudan oluşmaktadır.

Ebû Reyhân (el-Bîrûnî) şöyle dedi: İşte Patanjali kitabı bundan ibarettir. Bu kitabın tercüme ediliş nedeni, muhtelif kitaplarda Hindu inançları hakkında aktarılan bilgilerin kapalı ve muğlak oluşudur. O derecedeki, neredeyse tartışan taraflar arasında belli bir ortak noktadan bahsedilemez. Hatta yegâne tartışma, birbirini inkâr ve yok saymadan (الجحود) ibaret düşmanca bir mücâdeledir. Hâlbuki hayrı bilmeyenin onu elde edemediği gibi şerri bilmeyen de ondan sakınamaz. Bu yüzden "Sihri öğrenin, fakat yapmayın" denilmiştir. Bu kitapta iki yönden imkânsızlık bulunmaktadır. Birisi şudur: Zikrettiğimiz şekilde temelde/usûlde hulûl ve ittihâdı, fürûda da aşırı inzivayı tatbik eden, benimseyen pek az topluluk bulursun. Hatta onlar aklen olması imkânsız şeyler zikrederler. Daha önce örneği sunulan şeyleri, evliyanın kerâmetine eşdeğer kabul eden ve bu kerâmetleri yücelterek peygamberlerin (as) mucizelerine dil uzatmaya vesile kılan diğer topluluktan da uzak dur. Diğer taraftan Hıristiyanlara dönsen, onlar da işaret ettiğimiz niteliktedir. Onların dünyadan el etek çekme, inziva hususundaki aşırılıkları şöyledir: Manastır ehli olanlar kendileriyle meşgul olmak ve kendilerine eziyet etmek için başkalarıyla münasebeti yasaklamışlardır. Hatta bedenlerindeki su biter de bir deri bir kemik kalırlar. Belki de onlardan biri ibadette iken ölür de duvara yaslı, asasına dayalı olarak uzun süre hatta asırlarca, **[419 a]** bedenine ağırlık veren maddelerin kesilmesi ve kokuşmanın/çürümenin olmaması sayesinde, öylece kalakalmıştır. Durumları ancak, tozlarının silkilmesi, kendilerine seslenilmesi (dükran/zükrân)[171] ve uzaklardan gelenlerin ziyareti ile ortaya çıkar. İşte o zaman parçalarına ayırma ve kemiklerini un ufak etmede, rutubetin yapamadığını kuruluk yapar ve ceset bozulur.

Muhal haberlerine gelince; geçmiş papalarını ve onların yerine geçen metropolitlerini (mutârene) ve patriklerini, din yolunda şehid

---

171 Ritter tahkikinde kelimeyi الدّكران, Pines ve Gelblum ise bu kelimeyi ذكران olarak okumuşlardır. Bkz. "... A Translation of the Fourth Chapter ...", s. 304. Belki ذكران şeklinde okumak ve "çağırılmalarıyla" veya "kendilerine seslenilmesiyle" gibi bir anlam uygun olabilir.

olanlarını anarlarken, onlar ölü oldukları halde, saçlarının ve tırnaklarının kesilmeyi ve kısaltılmayı gerektirecek kadar uzamaya devam etmesi gibi -başkalarını sürekli şaşırtmaya devam edengaripliklerden bahsettiklerini duyarsın.

[Sayfa 200] Bir diğeri, Hind'in bundan bol nasibi olmasına rağmen çok az incelenmesi ve hakkında az bilgi elde edilmesidir. O derece ki, ben onların astronomi kitaplarını mana, nazım ve tertip açısından ancak hayvan tezeğine bulaşmış bir inciye ya da incik boncuğa (aslında çiniye porselene) karışmış mücevhere benzetebilirim. Onlar (Hintliler) bunu ayırmaya bir yol bulamaz, onu elde etmeye ve güzelleştirmeye kendilerini veremezler. Buna bir de, onların, diğerlerinden ayrılmayı ve onlara karışmayı yasaklanmasını eklemek gerekir. Halbuki öyle olmasaydı, hasımlarının itirazları ve onların katında bulunan bazı şeyleri inkar etmeleri sayesinde düzelebilirlerdi. Hâlbuki onların cedelleri ancak kendi aralarındaki Sümeniyye (السمنية)[172] ile olmuştur ki bunlar onların benzeridir, onlara karşı bir üstünlükleri yoktur. Ben Allah'ın izniyle[173], Hintlilerin şeriatlarını anlatacak, inançlarını açıklayacak; haberlerine, uydurmalarına, yaşadıkları yerlere ve ülkeleri hakkındaki bazı bilgilere işaret ederek onların arasına girip kendileriyle iletişime geçmek isteyenler için hazırlık mahiyetinde olacak bir kitap üzerinde – Allah ömür verir hastalık, sakatlık vermezse – çalışacağım.

İşte bu Patanjali kitabının sonudur. Muhakkak Allah yüce ve celildir, O'nun yardımı ve minnetiyle. Rabbim sen bize acı, muhakkak Sen Raûf ve Rahîmsin.

Kaynakça

Aranya, Hariharananda, *Yoga Philosophy of Patanjali: Containing His Yoga Aphorisms with Commentary of Vyasa in Original Sanskrit, with Annotations, and Allied Topics Illustrating the Theory and Practice of Samkhya-Yoga with Bhasvati*, (İngilizceye çeviren: P. N. Mukherji) Genişletilmiş dördüncü baskı, Calcutta University Press, Calcutta, 2000.

Arslan, Hammet, "Hint Dinlerinde Bir Arınma ve Aydınlanma Yolu Olarak Yoga", *Basılmamış Doktora Tezi*, DEÜ, SBE, İzmir, 2013.

---

172 Hindistan'da Sümeniyye sözcüğü Budistler için kullanılmaktadır. Bkz. "...A Translation of the Fourth Chapter...", s. 304.

173 Metnin aslında (ش) olmasına rağmen, Ritter, ifadeyi (فسح) biçiminde okumuştur.

Bhagavad-Gita As It Is, Trans. by, A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, The Bhaktivedanta Book Trust, 1986.

Bhagavad-Gita with Commentary of Sankaracarya, Trans. by S. Gambhinananda, Advaita Ashrama, Calcutta, 1991.

Bhagavadgita, Çev. Sevda Çalışkan, İmge Kitabevi, Ankara, 2001.

Chapple, Christopher Key, *Yoga and the Luminous: Patanjali's Spiritual Path to Freedom*, State University of New York Press, New York, 2008.

Dasgupta, S. N., *A History of Indian Philosohy*, (I-V), Cambridge University Press, London, 1932.

el-Bîrûnî, Ebu Reyhan, *Alberuni's India*, (I-II), Trans. and Ed. by, Edward Sachau, New Delhi, 1964.

el-Bîrûnî, Ebu Reyhan, *Kitâbu Batenceli'l-Hindî*, Köprülü Kütüphanesi, 1589 no, 412a-419a.

el-Bîrûnî, Ebu Reyhan, *Kitâbu's-Saydala fi't-Tıb Mukaddimesi*, Çev. Şerafettin Yaltkaya, İstanbul, 1937.

el-Bîrûnî, Ebu Reyhan, *Kitâb fi Tahkîk-i-Mâ li'l Hind*, Dâiratu'l-Maarifi'l-Osmâniyye, India, 1958.

el-Bîrûnî, Ebu Reyhan, *Maziden Kalanlar (El-Âsâr el-Bâkiye)*, Çev. D. Ahsen Batur, Selenge Yay., İstanbul, 2011.

Feuerstein, Georg, *The Yoga Tradition: Its History, Literature, Philosophy and Practice*, Hohm Press, Arizona, 2001.

Filliozat, Jean, *The Classical Doctrine of Indian Medicine: Its Origins And Its Greek Parallels*, Trans. by, Dev Raj Chanana, Munshiram Manoharlal, Delhi, 1964.

https://www.yazmalar.gov.tr/detay_goster.php?k=175939.

Kane, P. V., *History of Dharmasastra: Antient and Medieval Religious and Civil Law*, (I-V), Bhandarkar Oriental Research Institute, Pune, 1997.

Katha Upanişad, (*The Principal Upanisads* içinde), Trans. by, Sarvepalli Radhakrishnan, Allen & Unwin, London, 1953.

Katha Upanişad, (The Thirteen Principal Upanishads içinde), Trans. by, Robert Eernest Hume, Oxford University Press, Delhi, 1990.

Khan, M. S., "al-Biruni and the Political History of India", *Oriens*, Vol. 25, 1976.

Lawrence, Bruce B., "Biruni, Abu Rayhan viii. Indology", *Encyclopædia Iranica*, Vol. IV, Fasc. 3, ss. 285-287.

Massignon, Louis, *Essai sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane*, Paris, 1922.

Pines, Shlomo ve Tuvia Gelblum, "Al-Biruni's Arabic Version of Patanjali's "Yogasutra", *Bulletin of the School of Orieantal and African Studies*, University of London, vol. 29, no:2 (1966), ss. 302-325.

Pines, Shlomo ve Tuvia Gelblum, "Al-Biruni's Arabic Version of Patanjali's "Yogasutra": A Taranslation of the Second Chapter and a Comparison with Related Text", *Bulletin of the School of Orieantal and African Studies*, 40, no:3 (1977), ss. 522-549.

Pines, Shlomo ve Tuvia Gelblum, "Al-Biruni's Arabic Version of Patanjali's "Yogasutra": A Translation of the Third Chapter and a Comparison with Related Text", *Bulletin of the School of Orieantal and African Studies*, 46, no:2 (1983), ss. 258-304.

Pines, Shlomo ve Tuvia Gelblum, "Al-Biruni's Arabic Version of Patanjali's "Yogasutra": A Translation of the Fourth Chapter and a Comparison with Related Text", *Bulletin of the School of Orieantal and African Studies*, 52, no:2 (1989), ss. 265-305.

Ritter, Hellmut, "al-Bīrūnī's übersetzung des Yoga-Sūtra des Patañjali", *Oriens*, Vol. 9, No. 2 (Dec. 31, 1956), s. 165-200.

Ritter, Hellmut, "Tarcume-i Kitab-i Patancali az Abu Raihan-i Biruni: Casname-i Ibn-i Sina II", Teheran 1334/1347, *Silsile-i intisarat-i Ancuman-i asar-i milli, Yadgar-i hazare-i Abu'Ali Sina*, s. 134-148.

Ritter, Hellmut, "Kitab Batancal li-Abir-Raihan al-Biruni", *al-Muntaqa min dirasat al-mustasriqin*, ed. Salahaddin al-Munaccid, I, Kairo 1955, s. 59-72.

Rukmani, T. S., *Yogavarttika of Vijnanabhiksu: Text with English Translation and Critical Notes along with the Text and English Translation of the Patanjala Yogasutras and Vyasabhasya (I-IV)*, Trans. by T. S. Rukmani, Munshiram Manoharlal Publications, New Delhi, 2007.

Tümer, Günay, *Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dini*, DİB Yay., Ankara, 1991.

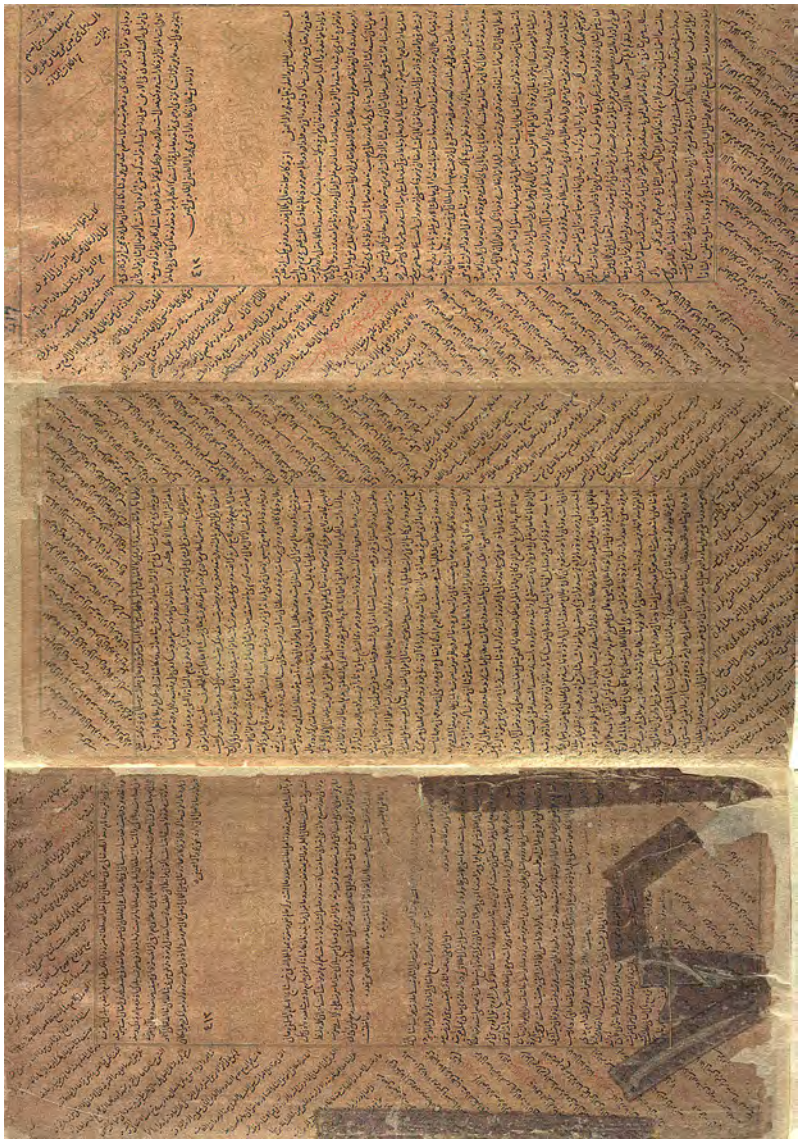
Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Medeniyetinde Tercümeler ve Tesirleri*, İstanbul, 1947.

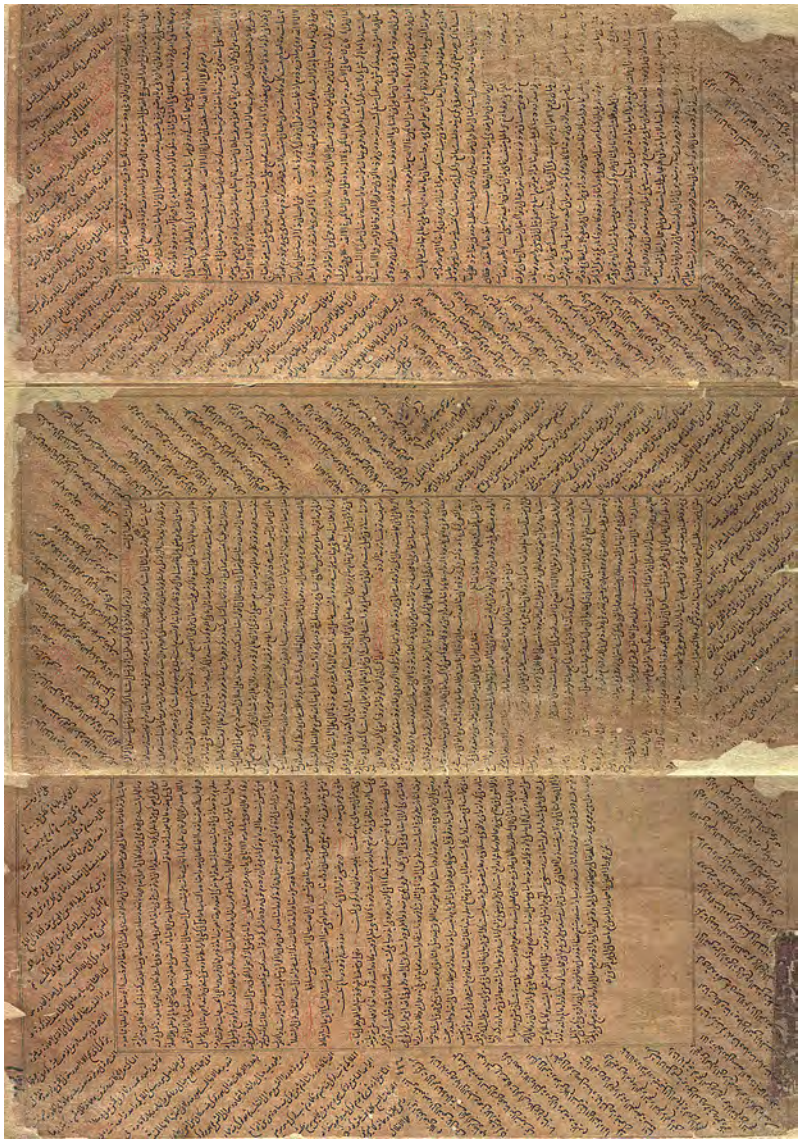
Vacaspatimishra, *Tattvakaumudi: An English Translation, with the Sanskrit Text of the Tattva-kaumudi*, Ed. Ganganatha Jha, Theosophical Publications, Bombay, 1896.

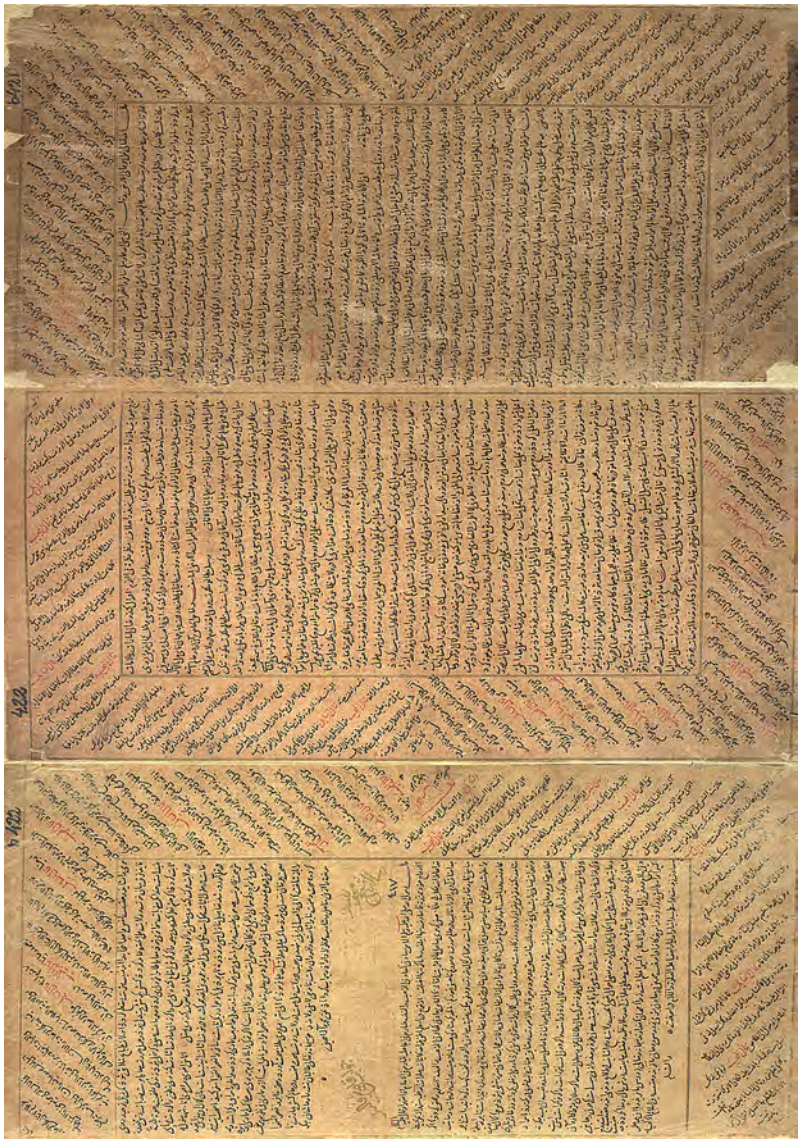
Woods, James Haughton, *The Yoga-System of Patanjali or the Antient Hindu Doctrine of Concentration of Mind: Embracing the Mnemonic Rules, Called Yogasutras, of Patanjali, and the Comment, Called Yoga-Bhashya, Attributed to Veda-Vyasa, and the Explanation, Called Tattva-Vaiçaradi, of Vachaspati-Miçra*, Harvard Oriental Series, vol. 17, Motilal Banarsidass, Delhi, 1998.

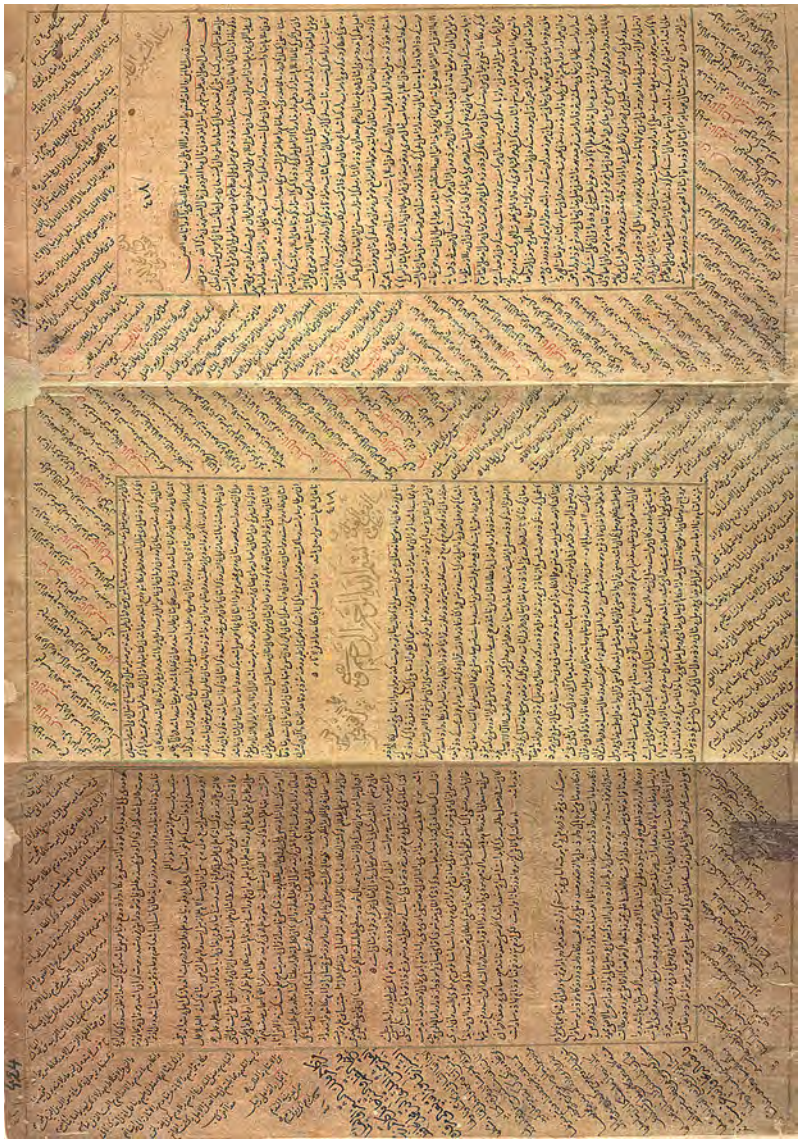
Yardi, M. R., *The Yoga of Patanjali*, Bhandarkar Oriental Research Institute, 2nd ed., Poona, 1996.

Bîrûnî'nin "Kitâbu Batenceli'l-Hindî"
İsimli Risalesinin Yazma Nüshası









Bîrûnî'nin Dinler Tarihi'ne Katkısı

Nasuh GÜNAY*

Al-Biruni's Contribution to the History of Religions

Citation/©: Günay, Nasuh, (2013). Al-Biruni's Contribution to the History of Religions, Milel ve Nihal, 10 (3), 85-110.

Abstract: Al-Biruni who lived in the tenth and eleventh centuries and known as Alberonius in the West is regarded as one of the greatest scholars of the medieval Islamic world. He has important studies in many fields like astronomy, mathematics, geometry, medicine, pharmacy, science, religions, sects, philology, history and geography. In addition to Arabic, Turkish and Persian, Biruni knew many languages such as Hebrew, Greek, Syriac and Sanskrit. But he used Arabic language in his works. He has worked with Ibn Sina, Ibn Abu Nasr Miskawayh. Biruni acted rationally, kept rationality at the forefront, and avoided prejudice in his works. Number of works of Biruni is around one hundred and eighty. But only twenty seven of these works have survived until today. The most important works of him in the History of Religions are "El-Âsâru'l-Bâkiye ani'l-Kurûni'l-Hâliye" and "Tahkîk mâ li'l-Hind'. This article will focus on the Biruni's contributions to the History of Religions.

Key Words: Al-Biruni, History of Religions, Alberuni's India, Chronology, India.

Atıf/©: Günay, Nasuh, (2013). Bîrûnî'nin Dinler Tarihi'ne Katkısı, Milel ve Nihal, 10 (3), 85-110.

* Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı [nasuhgunay@sdu.edu.tr]

Öz: Onuncu ve on birinci yüzyıllarda İslam dünyasında yetişmiş Batı dillerinde adı Alberuni veya Aliboron olarak geçen büyük bilim adamı Bîrûnî astronomi, matematik, geometri, tıp, eczacılık, doğa bilimleri, dinler, mezhepler, filoloji, tarih ve coğrafya bilimlerinde önemli çalışmaları bulunmaktadır. Bîrûnî Arapça, Türkçe ve Farsçanın yanında İbranca, Rumca, Süryanîce, Yunanca, Sanskritçe gibi daha birçok lisan biliyordu. Eserlerinde bilim dili olan Arapçayı kullandı. İbn Sina, İbn Miskeveyh ve Ebu Nasr gibi bilginlerle birlikte çalıştı. Bîrûnî çalışmalarında rasyonel davranmış, akılcılığı ön planda tutmuş, peşin fikirlerden kaçınmıştır. Bîrûnî'nin eserlerinin sayısı yüz seksen civarındadır. Bu eserlerden sadece yirmi yedisi günümüze kadar gelebilmiştir. Dinler tarihi açısından en önemli eserleri El-Âsâru'l-Bâkiye ani'l-Kurûni'l-Hâliye ve Tahkîk mâ li'l-Hind isimli çalışmalarıdır. Bu makalede çeşitli bilim dallarında ilkleri ortaya koyan Bîrûnî'nin Dinler Tarihi'ne katkıları üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Bîrûnî, Dinler Tarihi, el-Hind, el-Âsâr, Hindistan.

Giriş

Dünya bilim tarihine damgasını vurmuş birkaç müstesna ilim adamı vardır. Bunlardan birisi de yaşadığı döneme "Bîrûnî Asrı" denmesine vesile olan Bîrûnî'dir. Sadece İslam âleminin değil bütün dünyanın Ortaçağ'da yetişmiş en büyük ilim adamı olan Bîrûnî[1], hicri 362 yılında Zilhicce ayının üçüncü günü (4 Eylül 973) Harezm'in başkenti Kas'da[2] doğdu.[3] Harizmşahlar tarafından korundu ve eğitim imkânı sağlandı.

Arap, Acem, Sogd, Harizm gibi birçok millete ait gösterilen, ancak Türk kökenli olma olasılığı yüksek olan[4] Bîrûnî'nin esas adı, Ebû Reyhan Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî'dir. Yaşadığı dönemde "üstad" olarak vasıflandırılmıştır.[5] Çalışma azmi ve başarısı saye-

1 Togan, Zeki Velidî, "Bîrûnî", *İslam Ansiklopedisi (İA)*,İstanbul, 1972, II/635.

2 Özbekistan'ın Hive şehri.

3 Tümer, Günay, "Bîrûnî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, 1992, VI/206.

4 Sayılı, Aydın, "Doğumunun 1000'inci Yılında Beyrunî", *Beyrûni'ye Armagan,* Ankara, 1974, 4-5; Tümer, *Bîrûnîye Göre Dinler ve İslam Dini, (Dinler)* Ankara 1975,-11-16; el-Birûnî, Ebu Reyhan, *Maziden Kalanlar (El Âsâr el-Bâkiye)* (çev. A. Batur), İstanbul, 2011, 14-15.

5 Togan, *İA*, II/635, es-SİDU, Emir Süleyman, *Ebu er-Reyhan el- Bîrûnî*, *Dirasetü An Hayatihi*, Riyad, 1999,10.

sinde 17 yaşında eser vermiştir. Hayatının yirmi beş yılını Harezm'de geçirdi. Hem dini ilimlerle hem de dini olmayan ilimlerle ve esas olarak, matematik, astronomi ve tıp ile ilgilendi[6], Grekçeyi de öğrendi.[7]

Onun yetişmesinde emeği olan ilim adamlarından en önemlilerinden birisi kendisinden "üstadım" diye bahsettiği, Öklid geometrisi ve Batlamyus astronomisini okuduğu[8] Ebu Mansur b. Ali b. Irakî ve Abdussamed b. Samed el-Hâkimi'dir.[9]

Me'mûnîlerin, Kas'ı almalarından sonra iki yıl Kas'tan uzaklaştı ve tekrar geri döndü.[10] Curcan'da Ziyarilerden Sultan Kabus'un sarayında bulundu.[11] Cürcan'da iken İslam haricindeki dinlerle ilgilendi. En esaslı çalışması olan tarih ve kronoloji üzerine olan *El-Âsâru'l-Bâkiye* isimli eserini burada oluşturdu ve Sultan Kabus'a ithaf etti. Muhtemelen İbn Sina ile sorulu cevaplı tartışmalara bu dönemde girdi[12] Bîrûnî'nin aralarında dostluk olan ve "el-Feta el-Fazil" (bilge genç) diye hitap ettiği İbn Sina ile tartıştığı konuların başında İbn-i Sina'nın Aristo merkezli dünyanın kadimliği, dünyanın yaratılışı, Yunanlı filozofların bu konudaki ve felek (evren) hakkındaki görüşleri gelmektedir.[13]

Cürcan'da kendisine gösterilen itibara rağmen Gürgenç'deki Me'mûnîler hanedanından Ebu'l-Hasan b. Me'mûn'un oğlunun davetini kabul ederek oraya gitti.[14] Bîrûnî, Sultan Me'mûn bin el-

---

6 Bosworth, C.Edmund, "Life" , *Bîrûnî, Abu RayhânMohammad b. Ahamad, Encyclopædia Iranica*, Vol. IV, Fasc. 3, pp. 274-276, online edition, New York, 1996-; Tümer, *DİA*, VI/206.

7 Sachau, Edward, *Alberuni's India (İndia)* (ed: Fuat Sezgin), Frankfurt, 1993, XII, 256.

8 Tümer, *DİA*, VI/206; Tümer, *Dinler*, 23.

9 Togan, *İA*, II/637.

10 Tümer, *DİA*, VI/207.

11 Togan, *İA*, II/637; Bosworth, agm.

12 Tümer, *DİA*, VI/207.

13 Barthold, Wilhelm, *İslam Medeniyeti Tarihi*, Ankara, (neşr:, Fuad KÖPRÜLÜ), 1963, 52; Tanci, Muhammed, "Beyrunî'nin İbn-i Sina'ya Bazı Sorular, İbn-i Sina'nın Cevapları ve Bu Cevaplara Beyrunî'nin İtirazları", *Beyrunî'ye Armağan*, Ankara, 1974, 231.

14 Tümer, *DİA*, VI/207.

Me'mûn'un medresesinde İbn Sina ve İbn Miskeveyh'le beraber derslere girmiştir.[15] Adı geçen bilim adamlarının çalıştığı müessese o günün bilim akademisi olan ve Harezm emiri Sultan Me'mun tarafından kurulan "Sıvanu'l-Hikme" isimli bir müessese idi.[16]

Bîrûnî yedi yıl Harzemşahlara âlim, nedim ve diplomat olarak hizmet etti.[17] Kendisine sağlanan imkânlarla ilmi çalışmalarını devam ettirerek "Şahın Çemberi" dediği bir astronomi cihazı icat etti. Bu çalışmaları esnasında İbni Sina'nın da ders aldığı[18] ünlü hekim Ebu Sehl el-Mesîhî ile ilişki içinde oldu.[19]

Me'mun'un öldürülmesi üzerine kız kardeşinin kocası olan Gazneli Mahmut, Harezm'i kendi ülke toprakları içine kattı.[20] Sultan Mahmut geri dönerken Bîrûnî'yi ve beraberinde hocaları olan Ebu Nasr Mansur ve Abdu's-Samed'i de Gazne'ye götürdü.[21] Bîrûnî orada astronomi, matematik ve fizikle ilgili çok verimli çalışmaları gerçekleştirdi.[22] Dolayısıyla Gazne'de Bîrûnî'nin bilimselliği ve değeri doruğa çıkmıştır.

Bîrûnî, Sultan Mahmut'la beraber Hindistan'a gitmeden önce Gazne'de bulunan savaş esiri Hindulardan ve Kuzey Hindistan'dan gelerek saray ve camilerin inşaatında çalışan ustalardan, sarayda çalışan devlet memurlarından, sanatçılardan, hattatlardan ve hizmetçilerden Sanskritçeyi öğrendi.[23] On iki yıl Sultan Mahmut'un emrinde Hindistan üzerine çalıştı,[24]

Gazneli Mahmut'un kontrolündeki Kuzey Hindistan'da Hint felsefesi, Sanskritçe, çağdaş Hindu dilleri hakkında bilgi sahibi oldu. Bununla beraber Hintlilerin hayat, ölüm, tenasüh, evlilik, miras ile

---

15 Birûnî, *Maziden Kalanlar*, 11.

16 Sidu, 24

17 Bosworth,agy,.

18 Tümer, *DİA*, VI/207

19 Bîrûnî, *Tahdîdu Nihâyâti'l- Emâkin li Tashîhi Mesâfâti'l-Mesakin*, (Tahdîd) (tahkik: M. Tanci), Ankara,1962, 137; Tümer, *DİA*, VI/207.

20 Tümer, *DİA*, VI/207.

21 Togan, *İA*, II/637.

22 Sachau, *İndia*, XII

23 Sachau, *İndia*, XII.

24 Bosworth, agy; Barthold, 52, Sidu, 20,21.

ilgili inanç ve gelenekler üzerine çalıştı. Felsefe kitaplarını okudu, Hindistan'ın coğrafi yapısı üzerinde durdu. Bu bağlamda o bir antropolog olarak da kabul edilebilir. Bir Hindoloji örneği olan ve Batı'da India olarak bilinen Tahkîku mâ li'l-Hind isimli çalışmasını burada 1030 yılında tamamladı.[25]

Gazneli Mahmut'un ölümü üzerine yerine geçen oğlu Mesud zamanında da Bîrûnî, yönetime danışmanlıkla beraber ilmi çalışmalarını devam ettirdi. Gazne'de iken *Tahdîdu Nihâyâ*'yı ve matematik, astronomi üzerine olan kitabı *Tefhim*'i yazdı. Aynı zamanda astronomi kitabı olan *Kanûnû'l-Mesûdî*'yi telif etti. Mineroloji üzerine *Kitabû'l-Cemahir*'i kaleme aldı.[26] Sultan Mes'ud, kendisine ithaf ettiği *Kanûnû'l-Mesûdî* adlı eseri için Bîrûnî'ye bir fil yükü gümüş para vermişse de o, bu hediyeyi almadı.[27]

Görme ve işitmede güçlük çekmeye başlayınca öğrencilerinden Ebu Hamid Ahmed b. Muhammed en-Neşhei kendisine yardımcı oldu. Hayatının sonuna doğru eczacılıkla ilgili kitabı olan *Kitâbu's-Saydala*'yı 80 yaşında kaleme aldı.[28] Gaznelilerden Mahmut, Mesut, Mevud ve diğer hükümdarlara hizmet ettikten sonra 442/1050'de hayata gözlerini yumdu. Bîrûnî 80 yıllık hayatında 100'den fazla eser telif etti. O güne kadar bilinmeyen birçok meseleyi ele aldı, çözüm yolları üretti.

Bîrûnî'nin yaşadığı dönem ve yer ilmi hareketlerin en yoğun olduğu yerler arasındaydı. Nitekim onun hemen öncesi ve sonrasında Maveraünnehir'de, konularında uzman ilim adamları ve çok yoğun bilimsel faaliyet vardı. Bu dönemde yetişmiş bilim adamları arasında Matematik âlimi Muhammed b. Musa el-Fergani (v. 850), Filozof Ebu Nasır Farabi (v.950), Tabib Allame Ebu Ali İbni Sina (v.1037), Tarihçi Ebu Abdullah Razi (v.), NahivciZemahşeri (v.1144), Lügatçi Kaşgari (d.1038) sayılabilir. Fıkıh ve hadis alanında dünya çapında meşhur olan İmam Nesaî(v.915), İmam Tirmizî (v.893), İmam Buharî (v.869) de bu bölgede yetişmiş önemli isimler arasında yer almaktadır.

---

25 Bosworth, agy; Barthold, 52; Sidu, 20,21.

26 Bosworth, agy; Tümer, *DİA*, 208.

27 Tümer, *DİA*, VI/208.

28 Tümer, *DİA*, VI/209.

Bilimsel Yönü, Eserleri ve Dinler Tarihçiliği

Bîrûnî güzel ahlak sahibi, yumuşak huylu, ilme meraklı, çalışkan, insanları seven, taassuptan uzak bir kimse idi.[29] Yine o Sultan'ın kendisine ithaf ettiği çalışması için gönderdiği üç deve yükü gümüş parayı reddedecek kadar ilme âşık, ilmi, mal mülk için kullanmayan bir kimseydi. Amacı ise ilmi hakikatin ortaya çıkarılmasıydı.[30] Elinden kalemi düşmeyen, gözü kitaptan ayrılmayan, kalbi tefekkürden uzak kalmayan bir kişiliği vardı.[31]

Arapça, Türkçe ve Farsçanın yanında İbranca, Rumca, Süryanice, Yunanca, Sanskritçe gibi daha birçok lisan biliyordu. Eserlerinde bilim dili olan Arapçayı kullandı. Felsefi, dini ve ilmi eserleri okuyacak şekilde Hintçe ve Grekçeyi de öğrenmiş, Puranaları Arapçaya, Ptolemy (Batlamyus)'nin Almagest'ini (Mecisti) de Sanskritçeye çevirmiştir.[321] Aynı zamanda Öklid'in Unsurlar kitabını ve Batacali'nin Yoga Sutra isimli eserini ve Samkya'yı Arapçaya çevirmesi onun dillere hâkim olduğunu da göstermektedir.[33]

Bîrûnî matematik, astronomi, geometri, fizik, kimya, tıp, eczacılık, tarih, coğrafya, filoloji, etnoloji, jeoloji, jeodezi (yeryüzü düzlemini ölçme bilgisi), dinler ve mezhepler tarihi gibi otuz kadar farklı ilim dalında çalışmalar yaptı, eserler verdi. Bîrûnî'nin temsil ettiği uzmanlık dalları öncelikli olarak matematik, astronomi ve coğrafya olmakla beraber[34]onun özellikle Batı dillerine "India" ve "Chronology" şeklinde tercüme edilen Hind ve Âsâr isimli eserleri Dinler Tarihi çalışmasıdır. O diğer dinlerle ilgili fikirlerini tarafsızlık içinde ve orijinal kaynaklara, kutsal metinlere dayanarak vermektedir.

Bilimsel çalışmalarında objektif bir metot takip etti. Özellikle diğer din ve inançların incelenmesi konusunda objektifliği çok bariz

---

29 Sidu, 18.

30 Şehat, Ali Ahmet, *Ebu Reyhan Beyrunî*, Mısır, 1968, 208-210.

31 Şahat, 73.

32 Sachau, *İndia,* XVI, XX.

33 Tümer, *DİA*, VI/208.

34 Tümer, *DİA*, VI/209; Aydın SAYILI, "Beyruni ve Bilim Tarihi", *Beyruniye Armağan*, Ankara, 1974, 67.

bir şekilde görülür. Hindularla ilgili bilgileri tarafsız bir şekilde vereceğini Hind isimli eserde açıkça ifade etmiştir.[35] Onun metodolojisi kılı kırk yaran, bilimsel objektif bir metottu. Ona göre kişi çalışmasında tarafsız, önyargılardan uzak, adil olması gerekir. Dinlerin incelenmesi muhakeme yoluyla, düşünme yoluyla aydınlanmadığı durumlarda o din mensuplarının verdiği bilgilerden faydalanmak gerektiğine inanmaktaydı. Yine ona göre bilim adamı adil olabilmek için otantik, özgün verileri malzemeleri kullanması, olayları inananların yaptığı şekilde sunması gerekir. Yaşadığı dönemde ilim adamları, diğer dinden olanları kötülerken, Hintliler de kendilerini üstün görüp başkasını necis (pis) sayarken[36], Bîrûnî, samimi bir Müslüman olmasına rağmen objektifliği elden bırakmamıştır.[37]

Diğer taraftan Bîrûnî'nin ilmi şahsiyetini belirlerken gözlem ve deneye verdiği öneme vurgu yapmak gerekir.[38] Dünyanın oluşumu ile ilgili konuyu deniz kenarındaki fosillerden hareketle açıklaması[39], onun keskin bir gözlemci olduğunun başka bir delilidir.[40] Ona göre deney ve gözlem akıl yürütme ve tefekkür bilgi elde etme yollarındandır. Bununla beraber ilahi vahyin işaretleri de bilgi kaynağıdır.[41]

Bîrûnî çalışma disiplini olarak çok titizdi. İhtisas sahibinden bilgi alır, gerektiğinde diğer bilim adamları ile birlikte çalışırdı. Nitekim Sıvanu'l-Hikme isimli bilim akademisinde ve birçok rasatta diğer bilim adamları ile ortaklaşa çalışmıştır.[42] O, metodik açıdan kaynak temininde ve tenkidinde maharetli idi, kaynakları ve yazarı hakkında da bilgi verirdi.[43]Ayrıca yaşanan dinle ilgili tespitleri de

---

35 Bîrûnî, *Kitâbu't-Tahkîk mâ li'l-Hind min Makuletin Makbûletin fi'l-Akl ev Merzûle* (Tahkîk), (ed: F. Sezgin), Frankfurt, 1993, 4.

36 Bîrûnî, *Tahkîk*, 14-16, Tümer, age, 69.

37 Tümer, *Dinler*, 68.

38 Tümer *DİA*, VI/209; Şehat, 209.

39 Pingree, David, "Bibliography", Bîrûnî, Abu Rayhân Mohammad b. Ahamad, *Encyclopædia Iranica, Vol. IV, Fasc. 3, 276-277*.

40 Tümer, *DİA*, VI/210.

41 Tümer *DİA*, V/209.

42 Sidu, 24.

43 Tümer, *Dinler*, 47.

eserlerinde kullanmıştır da.

Bîrûnî sosyal bilimlerde mukayese metodunu başarı ile kullanmıştır.[44] Bunu yaparken de mümkün olduğu kadar karşılaştırmalı bir metot uygular. Eserlerinde Hint, Müslüman ve Yunan bilginlerin çeşitli konulardaki fikirlerini karşılaştırır, değerlendirmelerde bulunur, neticeye giderdi. Özellikle astronomi ve dinlerle ilgili hususlarda çeşitli din ve felsefelerin görüşlerini verirdi. O, bilgiye tenkitçi bir açıdan yaklaşarak, körü körüne inanmaya karşı çıkardı. Nitekim Bîrûnî, Batlamyus ve kendi fikirlerine zaman zaman başvurduğu Aristoteles'in dünyanın sabit, hareketsiz olduğu fikrine karşı çıkmış, onun dönen bir kütle olduğunu ileri sürmüştür.[45]

Bilimsel bir kafaya sahip olan Bîrûnî, sihre ve büyüye inanmamış, bunların illüzyon ve el becerisi olduğunu ileri sürerek ona yalancıların halkı kandırmak için bu yola başvurduğunu belirtmiştir.[46] Yine o, astrolojinin de gelecekten haber verme şeklinde algılanmasına karşı çıkarak, astrologların yalancılıklarını ortaya çıkarmış, yıldızlardan ve kuşların uçuşundan hüküm çıkarmanın karşısında kesin bir tavır almış; onlarla ilgilenenleri kötülemiştir. Bu bağlamda Bîrûnî'nin rasyonel davrandığı, akılcılığı ön planda tuttuğu görülür. Batıl inançlara, hurafelere de karşı çıkarak, ilmi araştırmalara engel olacak saplantılardan ve peşin fikirlerden kaçınmıştır.[47] O, gerçek bilgiyi kendine konu edinmiş, kulaktan dolma, gerçeği yansıtmayan bilgileri değerlendirmeye almadığı gibi bu bilgilere ve onları kullananlara da karşı çıkmıştır.

Bîrûnî'nin diğer dinlerle ilgili yaklaşımı, İslam inançlarına aykırı görünse de dikkate değer bir şekilde korkusuzca ve iyi niyetli, mensubiyetten uzak bir şekildedir. Mesela Müslüman yazarların Nesturilerle ilgili bir yazısını bu açıdan eleştirmektedir. Bu yazıda Müslüman yazarlar Nesturi Hıristiyanlarının bir kutlamasını Orgie'e (karışık sefahat âlemi) şeklinde yargılar veya suçlarken, Bîrûnî bunların böyle bir yargılama haklarının olmadığını belirtmektedir. O bu bilgileri iftira olarak vasıflandırmış, bir dost veya düşman

---

44 Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, İstanbul, 1970, 93.

45 Tümer, *DİA*, VI/210.

46 Tümer, *Dinler,*42.

47 Tümer, *Dinler,*42, Togan, *İA*, II/644.

özellikle Hıristiyan bir mezhebe bu şekilde bir iftirayı kabullenememektedir. O, onların inandıkları şeyin hatalı olmasına karşılık iffetli olduklarını; dürüstlükleri ve sadakatlerinin en üst düzeyde olduğunu belirtir.[48]

Bîrûnî'ni ilmi konuları bütün gayelerin üstünde tutmuştur. Bununla beraber insanların ilme muhtaç olduğunu, ilimlerin ihtiyaçtan doğduğunu, özel ilgisi olmasa bile kişinin onu öğrenmeye mecbur olduğunu belirtir. Ayrıca o ilmi gayelerinde dünyevi gayeler gütmez, hakkı talep edenler, hikmeti ya da fazileti seven, onun yolunda gidenler için sevdiği için ilmi konularla ilgilenir.[49] Araştırdığı şeyde nitelik, nicelik, delalet ve özelliğe bakar, gözleme başvurur, delil arar, yerine göre deney yapar, gerektiğinde diğer ilim adamlarıyla birlikte çalışmaya katılır.[50]

Onun değişik bilim dalları ile ilgilenmesinin nedeni Allah'ı yüceltmeye yönelikti. Bununla beraber eserlerinde çok defa Kur'ân ayetlerine başvurur, onların çeşitli ilimler açısından yorumlanmasını amaçlardı.[51]

Gazne gibi bir şehirde kıbleyi tam olarak tayin etmeyi Rabbinin rızasını kazanmasına vesile olacak bir iş olarak algılaması ve bu davranışından dolayı kıyamet günü Allah'tan bunun karşılığını umması, onun dindarlığının derecesini ve dini konulardaki samimiyetini göstermektedir.[52]

Bîrûnî bazı bilim dallarında o kadar ileri gitti ki, araştırma için o gün kullanımda olan aletleri daha kullanışlı hale getirdi. Bazen de kendisi alet icat etti. Mesela bunlardan birisi kendisinin "cihazı mahruti" dediği yoğunluk ölçme aleti olan piknometre'dir. [53]

Bîrûnî tabii ilimlerle, fizik, mineraloji, madencilik de ilgilenmiş,

---

48 Birûnî, *Tahkîk*, 3-4; Tümer, "Beyrûnî'nin Karşılaştırmalı Dinler Tarihi Çalışmaları", (Bildiri), *Beyrunî'ye Armağan*, Ankara, 1974, 214; Blois, François de, "History of Religions", Bîrûnî, Abu Rayhân Mohammad b. Ahamad, *Encyclopedia Iranica, Vol. IV, Fasc. 3, 283-285.*

49 Tümer, *Dinler*,40-41.

50 Tümer, *Dinler* 45.

51 Birûnî, *Tahdîd*, 5, 7, 9, 11; Pingree, agy.

52 Birûnî, *Tahdîd*, 14-16; Togan, *İA*, II/638.

53 Şehat, 201-202.

geometriği botaniğe uygulamış, bitki ve hayvanlardaki üreme konusuna temas etmiş, kuşlarla ilgili enteresan gözlemlerde bulunmuş, ışığın hızının sesten tesbit etmiş, optik üzerinde çalışmış, maden çıkarılmasıyla da ilgilenmiştir. [54]

Bîrûnî'nin kendisinin yazdığı eserlerin sayısı yüz on üç civarında olmakla beraber onun yüz seksen civarında eserinin olduğu rivayet edilmektedir. Eserlerinin doksan beşi astronomi, matematik ve coğrafya ile ilgilidir. Matematikte tatbiki matematiği kullanmakla beraber teorik tartışmalarda da bulunmuştur, teoriler geliştirmiştir.[55]

Âsâru'l-Bâkiye ani'l-Kurûni'l-Hâliye

Yirmi sekiz yaşında yazdığı en önemli eserdir. Bu kitabı çeşitli toplumların kullandıkları takvimler hakkında ve dini günlerin, bayramların ve ibadet vakitlerinin tespiti konusunda kendisinden bilgi istenmesi üzerine yazmıştır.[56] Eseri Arapça yazmış ve yukarıda işaret edildiği gibi sultan Kabus'a takdim etmiştir.

Kitapta daha önce hiç kimsenin detaylı bilgi vermediği gün, ay ve seneler, Pers, Soğdiyan, Yahudi, Süryani, Arap vb çeşitli milletlere ait takvim bilgileri, tafsilatlı cetveller, yer küre hakkında bilgiler vardır.[57] Ayrıca kitap tabiat ve beşeri tarih ile ilgili bilgileri de ihtiva etmektedir.[58]

O, *Âsâr*'da Yahudi, İbrani, Beni İsrail, Sabi ve Harranilerin takvimlerinden, milletlerin kronolojisinden bahseder(11). Dini günlerin tespitinde sadece kendi dindarlarına değil diğer dinden olanlara da katkıda bulundu. Kitaplarda geçen Faraklit kavramına açılık getirir ve onun Hz. Muhammed'e işaret ettiğini vurgular (18-20).[59] Sabilerin gök cisimlerinin heykellerini bulundurduklarını belirtir (318), Tufan'dan, Nevruz'dan, Zülkarneyn'den bahseder.[60]

---

54 Tümer, *Dinler,* 55.

55 Bosworth, agy.

56 Birûnî, *El-Âsâru'l-Bâkiye ani'l-Kurûni'l-Hâliye (*Âsâr*),* (tahkik: E. Sachau), Leipzig, 1923. 4; Tümer, *DİA*, VI/211.

57 Sidu, 69; Birûnî, *Maziden Kalanlar*, 86-113.

58 Sidu, 71.

59 Tümer, *Dinler,* 139.

60 Birûnî, *Maziden Kalanlar*, 72,79.

Âsâr'da Sabilerin çeşitli putlarından bayramlarından bayramlarla ilgili kaidelerden bahsedilmektedir. Ona göre gerçek Sabiiler, Buhtunnasr'ın Kudüs'ten Babil'e getirdiği Yahudilerin kalıntılarıdır. Mecusilikten etkilenmişlerdir.[61] Bîrûnî'ye göre Müslümanlar Sabiilere özel ilgi göstermektedir. Onlar Hıristiyan ve Yahudilerle birlikte Ehli Kitaptırlar.

Onun otantik Sabiiler dediği birçok grup vardı. Harraniye ismindeki grup Hintli bir sahte peygamber olan Budhasaf ile ilişkilidirler ve onlar gök cisimlerine ibadet etmektedirler. Ona göre bunlar gerçekte Sabii olmayıp gök cisimlerine tapan Harranidirler ve bunlar müşrik ve putperesttirler. Harraniler gerçekte Eski Yunan dini takipçisidirler. Yunanlılar da filozoflarının peygamber olduğuna inanmaktadırlar. Bu Harraniler Hicri 224'te Abbasilerin idaresine zımmi olarak girdiler. Ona göre gerçek sabiler ise Yahudi idi. Ona göre Şam camii Sabiilere aitti sonra Yahudi sinagogu oldu. Daha sonra kilise sonra da cami olmuştur. Onlar Yahudi ve Mecusi festivallerini kutlamaktadır.[62] Bîrûnî Cahiliye Araplarının bayramlarını konu edinmektedir. Aşure gibi kutsal kabul edilen günlerden, Kerbela gibi kutsal mekânlardan söz eder, Hz. Nuh'tan bahseder. [63] Bîrûnî'nin bilgi verdiği Hıristiyan toplumları Melkitler, Yakubîler ve Nesturîler'dir.[64]

Âsâr'da dikkati çeken hususlardan birisi de sahte peygamberlerle ilgili bilgi verilmesidir. Burada Bîrûnî; Budasef, Mazdak, Mani, Müseyleme ve Hallac'ı da yalancı peygamberler içerisinde zikretmektedir.[65]Yine kitapta çeşitli milletlere ait takvimlerden, Hz. İsa'nın soy kütüğünden, Tufan'dan bahseder ki ona göre Tufan yerel bir olaydır. Zerdüşt hakkında detaylı bilgi vermektedir.[66]

Bîrûnî'ye göre Samiriler Tora'nın kendilerine ait bir kopyalarının vardır. Onları doktrini Yahudilikle Zerdüştlüğün bir karışımı

---

61 Birûnî, *age,*171, 300-340.

62 Birûnî age, 17;

63 Birûnî, age, 349.

64 Birûnî, age, 298.

65 Birûnî, age, 170-189.

66 Birûnî, age, 175

olduğunu tespit etti. Samirilerin Bîrûnî zamanında Filistin'de Nablus'ta bulunduğunu ve peygamberlik çizgisini Musa ile bitirdiklerini, ondan sonra peygamberleri tanımadıklarını belirtir. Davud'un Nablus'ta bulunan kutsal tapınaklarını Kudüs'e taşıdığını iddia etmektedirler. Bu nedenle Kudüs'e hiç gitmediler, yanında bile bulunmadılar.[67]

Hz. İsa'nın göğe yükselmesinden, İsrailoğulları'nın Mısır'dan çıkışından, Hz. Musa'nın Turu Sina'ya çıkışı ve sayfaların verilmesinden bahsederek Beytü'l-Makdis'in inşasına kadar olan olaylar hakkında bilgi verir (19). Muharref kitaplardan bahseder, Mani'nin ashabının sahip olduğu İncillerin diğer Hıristiyan İncillerinden farklı olduğunu belirtir (23). Hz. Âdem'in gelişi ile ilgili ihtilaflardan bahseder. Batlamyus'un *el-Mecesti* isimli eserinde gezegenlerin sabitliğini ileri sürdüğünü söyler (29). Zülkarneyn'in Müslüman olduğunu iddia eder (41). Hz. Âdem'in yaratılışından Hz. İbrahim'e kadar olan peygamberlerin listesini verir (73). Yahudilerin Mısır'dan çıkışı, Tih Çölü'ndeki yolculukları, Hz Musa'nın vefatı, Talut (Saul), Hz. Davut, Süleyman ve Danyal ile ilgili bilgiler verdikten sonra Mesih'ten söz eder (75–78). Babil, Rum, Keldani, Bizanslı yöneticilerden, krallardan haber verdikten (Âsâr, 67–117) sonra halifelerden de söz eder Âsâr, 139).

Yahudilerin Kudüs'teki Beyt-i Makdis'e yönelme sebebi, Hıristiyanların doğuya yönelme sebepleri üzerinde durur(151),[68] Yahudilerin çeşitli dini ve özel günleri hakkında detaylı sayılabilecek bilgiler verir.[69]

Bîrûnî, Budistleri "Şemeniye" diye isimlendirir (188-89).[70]Bu çerçevede Türkler arasında Budizm'in yaygın olduğunu haber verir. Yine o, Hıristiyan, Melkit ve Süryaniler arasındaki takvimle ilgili farklılıkları ortaya koyar (289). Peygamberler tarihi ile ilgili ilginç bilgiler verir. Mesela Yahya bin Zekeriya'nın başının mezara konmasından bahseder (391).

---

67 Birûnî, age, 61

68 Tümer, "Beyrûnî'nin Karşılaştırmalı Dinler Tarihi Çalışmaları", (Bildiri), *Beyrunî'ye Armağan*, Ankara, 1974, 230.

69 Birûnî, *Maziden Kalanlar*, 286.

70 Birûnî age, 173-174.

Burada vurgulanması gereken bir diğer bilgi, Ashab-ı Kehf'in mezarlarının Efesos şehrinde olduğu, mağaranın yüksekliği yüz ziradan küçük olan bir dağda bulunduğu bilgisidir.[71] Bîrûnî Ashab-ı Kehf'le ilgili olarak Kur'ân'da özel bir surenin olduğunu vurgular (290). Yine o dini takvimle ilgili olarak her ayın günlerinin çeşitli dinlere göre önemleri üzerinde durur. Mesela, Nisan'ın birinci gününün Hz. Meryem'in 40 günlük oruca başladığı gün olduğunu belirtir.

Melkitlerin dini bayramları, zikirleri, oruçları ve oruç takvimleri ile ilgili detaylı bilgi verir (*Âsâr*, 312). Aşure günü Hz. Peygamber'in oruç tuttuğunu söyler (230). Buna ilave olarak Ramazan'ın birinci günü Suhufu İbrahim nazil olmuştur. Yine Tevrat'ın Hz. Musa'ya Ramazan'da nazil olduğu bilgisini verir. Kur'ân'ın da Ramazan ayında indiğini vurgular. Ramazan'ın on ikinci günü, Zebur'un Hz. Davud'a verildiğini belirtir. Şevval'de Hz. Hamza'nın şehit edildiğini, Hz. Peygamber ile Necranlı Hıristiyanlar arasında mübahelenin gerçekleştiğini söyler (333).Eserinde bazen siyasi ve tarihi olaylarla ilgili olarak yazılmış, olayların senesini ve kahramanlarını gösteren, içeren şiir ve kasideleri de kullanır (32). Ayrıca kitapta hükümdarların isimlerini verir. Zülkarneyn ile ilgili tarihsel hikâyeleri ortaya koyar. Unutulmuş meşhur kişilerden bahseder. Hıristiyan ve Yahudi kronolojisini yanlış olmakla eleştirir. Bunların dini takvimlerinin doğru şekilde belirlenmesine katkıda bulunur.[72] Netice olarak Bîrûnî'nin bu eseri o günün din ve toplulukları hakkında, ölmüş olsa bile Pers dinleri hakkında bilgi vermektedir.

Kitâbu't-Tahkîk mâ li'l-Hind

Bu eser onun şaheseridir. Eserde kültürler arası analiz kapasitesini ve zaman zaman da tam objektiflik olarak belirlediği kendi metodolojik şartını yerine getirebilme yeteneğini sergiler. Batıda Indica olarak meşhur olan bu eser çok yönlü bir âlimin eseridir.[73]

Bîrûnî bu kitabı 1030 tarihinde tamamladı. Hindoloji alanında

---

71 Birûnî, age, 302.

72 Pingree, agm.

73 Ian Whitaker, Bîrûnî Çalışmalarının Bugünkü Durumu: Bir İnceleme ve Bibliyografya, Çev. F. Kızıl, *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* Cilt: 20, Sayı: 1, 2011, 259-294

yazılan ilk ciddi eserdir. Müellif bu eserinde Hint dini ve inançlarını, Hind kültür ve medeniyetini, sosyal yapısını, konu edinir[74], Hint mitolojisi ve Hindistan'daki tabii ilimlerin durumunu başarılı bir şekilde aksettirir.

Bîrûnî'nin *Kitâbu't-Tahkîk mâ li'l-Hind* isimli eseri, Hintlilerin kabul edilebilir ve edilemez doktrinlerini detaylı bir şekilde anlatan bir kitaptır. Kitapta Bîrûnî mukayeseli dinler alanına yolculuk yapar.[75] Bîrûnî'nin kitabı yazma nedeni Hint dinleri ve Hintliler hakkında birinci elden bilgilere sahip olmak istemesidir.

Hind kitabı, Hindu dini, kutsal yazıları, hukuku, gelenekleri, sosyal yapı, felsefesi hakkında bilgiler vermektedir. Bu kitap tam bir mukayese kitabıdır.

Yunan dini ile mukayese yaparak konuları ele almakta, benzerlik ve farklılıkları ortaya koymaktadır. Bîrûnî'ye göre Hint dinini anlamanın zorluğu İslam ve Hindu dinlerinin farklı olmasından dolayıdır.

Ona göre Hindu aydınlar, Yunan filozofları gibi olup, tek tanrıya inandıklarını onun hiçbir şeye benzemediğini, hiçbir şeyinde de ona benzemediğine inanmaktadırlar. Eğitimsiz Hinduların ise çok tanrıya inandığını belirtir. Ancak Hinduların panteist olduklarını söyler. Fikirlerini desteklemek için Hindu kutsal kitaplarından olan Gita'dan, Patanjali'den ve Samkya'dan bilgi verir. Bununla beraber Bîrûnî diğer Hindu kutsal kitapları olan Vedalardan, Pranalardan bilgi kullanamamıştır. Çünkü o, bu kitapları elde edememiştir.

Hind, iki bölümden ve seksen makaleden oluşmaktadır. Bîrûnî bu eserinde dini, felsefi fikirler, edebiyat, adetler, batıl itikatlar, kronoloji, astronomi, kanunlar, astroloji gibi birçok disiplini kullanmıştır. Devrin bütün özelliklerini aksettirerek ölümsüz bir eser meydana getirmiştir. Eser zengin bir gözlem, inceleme, merak, feraset ürünüdür. Burada insanları, bitkileri, hayvanları, ilimleri, medeniyeti, kültürü ile Hindistan anlatılmaktadır.[76] Bunu yaparken de tenkit ve mukayese metodunu başarı ile kullanmıştır.

Bazılarınca *Târih-i Hind* veya *Kitab-ı Hind* olarak isimlendirilen

---

74 Tümer, *DİA*, VI/213.

75 François de Blois, agy.

76 Togan, *İA*, II/639, Tümer, *Dinler*, 36.

bu kitap bilinmeyen, yabancı bir kültür dünyasını İslam ve batı dünyasına tanıttı. Bugün bile kadim Hint kültürü ile ilgili önemli bir kaynak olup çok geniş Sanskritçe bilgilere sahiptir. Bu eserini oluşturan Hint kültürü ve felsefesi ile ilgili bilgileri Gazneli Mahmut ile birlikte gittiği Hint seferinde karşılaştığı Panditlerden elde etmiştir.[77] Ayrıca o, Upanişadlar, Patancali, Puranalar, Dört Veda ve Nagarjuna gibi Hint dini ve mitolojisine ait bilimsel eserler de okumuştur.

Bîrûnî'nin bu eserindeki Hinduların tanrı, yaratılış ve kurtuluşla ilgili görüşlerine yaklaşımı övülmeye değerdir. Bununla beraber o, bu inançların İslam inançları ile farklılıklarını ortaya koyarak reenkarnasyonun Hindu inançlarının bir şifresi olduğunu belirtir.[78] Bununla beraber Hindistan'da bugün bile sert bir şekilde olan Kast yapılanmasının Brahmanların yazılarından kaynaklandığını belirtir.[79]

Yine bu eserinde Hint düşüncesindeki kurtuluşun yollarını vererek, bunların sevgi, adama yolu olan Bhaktiyoga, bilgi ve bilgeliği ön planda tutan Jnanayoga olduğunu söyler. Diğer taraftan Bîrûnî, Bhaktiyoga'ya daha çok yer ayırır. Yoga ruhların kendi öz tabiatlarını bilir hale gelmesidir. Bîrûnî ahlaki normların tasvirinde Bhaktiyoga ile İslami sufî gelenekle olan paralelliklerinden bahseder. Yine burada Hint, Grek ve İslam sufî inancı arasındaki benzerliklerden bahsederek mukayeseler yapar, ancak aynı şeyi ruh göçü söz konusu olunca yapmaz. İlk bölümlerde Bîrûnî tam bir ilahiyatçı, son bölümlerde ise antropolog gibi davranmaktadır.[80]

Tahkîk'de Bîrûnî Hindular üzerine genel bilgiler verdikten sonra Allah hakkında Hinduların ihtilaf ettikleri hususlar (13), İsa'nın Baba-Oğul meselesini inceler (26), Yahudilerde de benzer durum olduğunu belirtir.[81] Mani'nin *Kitâbu'l-Esrâr*'ından bahseder (29). Ona göre Teslis Hıristiyanlığın, Cumartesi (Sebt) Yahudiliğin,

---

77 Bruce B. Lawrance, "Hindology", Bîrûnî, Abu Rayhân Mohammad b. Ahamad, Bîrûnî, Abu Rayhân Mohammad b. Ahamad, *Encyclopædia Iranica* Vol. IV, Fasc. 3, 285-287; Sidu, 65.

78 Birûnî, *Tahkîk*, 53; Şehat, 218.

79 Lawrence, agy.

80 Lawrence, agy.

81 Tümer, *Bildiri, 224*

Tenasüh de Hintlilerin remzidir, dolayısıyla tenasühü kabul etmeyen Hindu değildir. Bu da kişinin işlediği hayır ve şer eksenli fiillere bağlıdır.[82]

Yine o, ruhlar âlemi, kişinin istediği kemal derecesine ulaşıncaya kadar ruhun tekrar tekrar dünyaya gelmesi olan (27) tenasüh konusunda Hint dini ile Maniheist öğretiler arasındaki paralelliğe dikkati çeker. Onun tenasüh fikrini Hintlilerden ödünç aldığını belirtir (23-27). Hintlilerin cennet ve cehennem anlayışı (29), Krişna (30), dünyadan kurtuluş yolları (33), moksha (kurtuluş, özgürlük) hali (34), kast ve kast dışı olan insanlar (48), dinlerin kökenleri (51), putlara tapmanın başlangıcı (53), Vedalar, Puranalar ve diğer milli kitaplar (73), astronomi, astroloji (73), gezegen isimleri, burçlar, ayın menzilleri (76), cennet ve cehennemin isimleri (111), karma inancı (131), Hint dinleri ve mezhepleri, Hindu düşüncesinin dünya ile ilgili söylemleri, âlemin yaratılışı (163) gibi konuları inceler.

Yine *Tahkîk*'te Bîrûnî, Brahmanların yaşam tarzından bahsederek onların günde iki defa yemek yediğini belirtir (270, India, 134). Brahmanlar dışında diğer kastların gelenekleri üzerinde durur (270). Kast sisteminde bir sınıf olan Kşatriya'nın Hint kutsal kitabı olan Vedaların okunmasını öğrenebileceği ancak başkasına öğretme haklarının olmadığını belirtir(270, India,136). Kast sisteminde bir grup olan Sudralar'ın din adamı sınıfı Brahmanların hizmetçileri olduğunu vurgular(271, India, 136).

Diğer taraftan Bîrûnî bu eserinde Hint dini merasimlerinden ve merasimlerde uygulanacak olan prensiplerden de bahseder. Bu bağlamda Hint kutsal kitaplarından olan Vedaların belirttiği ateşe atılacak kurbanlar ve onların özellikleri hakkında bilgi verir. Brahmanlara ve diğerlerine verilecek yiyeceklerden şarap, pirinç gibi sadakaların çeşitlerinden, ateşe atılan yağ ve undan bahseder. Hinduların, Hindu olmayan birisine dokunduğunda, ellerini ateşle veya su ile temizlediklerini belirtir (271, India, 139), Hac ve kutsal mekânlara ziyaretten bahsederek (272), haccın Hindular için farz olmadığını ifade eder. Hinduların kutsal kabul edilen hac merkezlerine giderek orada ibadet ettiklerini, putlarına taptıklarını, ilahiler söylediklerini, dua ettiklerini, Brahmanlara sadakalar verdiklerini ve haccın sonunda da saç ve sakallarını keserek haclarını tamamladıklarını vurgular (273, India, 142). Ayrıca Hindularca yenilmesi ve

[82] Şehat, 217.

içilmesi yasak olan gıdalar hakkında bilgi vererek (276) sığır, at, deve, fil eti her türlü yumurta yemenin yasak olduğunu, koyun, keçi, balık ve bufalo (Amerikan boğası) gibi hayvanların etlerinin yenmesinin serbest olmasından bahseder. Şarabın ise Sudralara müsaade edilmekle beraber ticaretinin yasak olduğunu söyler (Tahkîk, 277, India, 151). Benares gibi kutsal sulara hac yolculuğuna da değinir.

Diğer taraftan Bîrûnî, tevbe (280), oruç ve çeşitleri (284), bayramlar, yoga üzerine (299) çeşitli bilgiler verir. Hintlilerin ölü yakma ve intihar hakkındaki görüşlerini zikreder (282).Yine burada yetmiş üçüncü bölümde ölüm, ölü gömme adetlerinden bahsederek kadınların ölen eşleri ile birlikte yakılması gibi kendilerine özgü cenaze merasimlerinden de bahseder.

Bîrûnî'nin *Tahkîk*'de Budizm'le ilgili olarak verdiği bilgilerin kaynağı İranşehri ve Zurkan'ın kitaplarıdır. Mani ve Manihaizm'le ilgili bilgiler verir bunları İranşehri'nden almakla beraber Mani'nin *Kitâbu'l-Esrâr* isimli kitabını 40 yıl araştırıp bulmuştur.[83]

Bîrûnî Grek Ortodoksluğundan olan Melkitlerin törenlerinden bahseder (Âsâr, 288-302). Bugünkü Hıristiyan yazarlarca da kullanılan Doğu İran'daki Hıristiyanlık hakkında değerli bilgiler verir. Bununla beraber Nesturilerin kutsal günleri hakkında bilgi verir. (Âsâr, 309–15).

Bîrûnî'nin *Âsâr* ve *Tahkîk* eserleri dikkate alındığında onun Dinler Tarihi bilimine katkılarının oldukça fazla olduğu görülmektedir. Bununla beraber Bîrûnî'nin verdiği bilgiler hala geçerliliğini de korumaktadır. Şunu belirtmek gerekir ki verdiği bilgiler sadece Hint dinleri ile de sınırlı değildir. Yaşadığı yer ve dönemdeki dinlerle ilgili bilgileri objektif bir şekilde vermektedir. Onun özellikle Zerdüştlükle ve bayramları ile ilgili verdiği bilgiler son derece önemlidir. Buna ilaveten o, Sogdların ve Harezmlilerin inançları hakkın da az da olsa bilgiler vermektedir.[84]

Bîrûnî'nin Dinler Tarihi ile ilgili bilgilerinin kaynağını o dinlerin kutsal kitapları ve dini literatürü ile birlikte din mensupları da oluşturmaktadır. Nitekim Bîrûnî'nin elinde Ahd-i Atik ve Ahd-i Ce-

[83] Sachua, *India*, 254, 255; Şehat, 211.

[84] Blois, agy.

did'in Arapça tercümeleri de vardı. Bununla birlikte Yahudi ve Hıristiyanlığa ait diğer kitaplar da elinin altında idi. O Yahudilerin ibadetleri hakkında bilgi veremediği için özür diler. Bu konuda şöyle der: "Biz onların mezheplerini, prensiplerini bilen kimseyi bulmada başarısız olduk"(*Âsâr*, 315).

Bîrûnî Hıristiyanlıkla ilgili güvenilmeyen bilgilerle karşılaştığı zaman bunları kullanmamak için "bu konu ile ilgili İncil'de bilgi yoktur" demektedir. Bir başka bölümde Esav ve Yakup'un hikâyesini Tevrat'a göre vermektedir.

Bununla beraber Bîrûnî'nin Hıristiyanlığa eleştirileri de vardır. Ama Hıristiyanlarca heretik kabul edilen Arius'un fikirlerini İslam'a çok yakın olarak görür (*Âsâr* 288,89).[85]

Diğer taraftan Bîrûnî İslam mezhepleri ile ilgili malumatı okuyuculara aktarmaktadır. Nitekim o, kayıp eseri olan *Kitâb fî ahbâri'l mübeyyida ve'l-Karâmita* isimli eserde Bahreyn Karmatileri hakkında da bilgiler vermektedir. Burada Bağdadi'nin el-Fark'ından aktarmalar yapmaktadır (Âsâr, 211).

Bîrûnî *Tahkîk*'de (82) Hintlilerin kutsal hecesi olan OM (aum)'u Müslümanların besmelesi ve Yahudilikteki ağza alınması yasak olan Yahve ile de mukayese eder. Sonra Hinduların da melekleri ifade için dikkatlice kullandığı "deave" kelimesi üzerine yoğunlaşır. Ona göre bu kelime Farsçadaki şeytanlara tekabül eder. Mesudi ve diğer Müslüman yazarlar gibi Bîrûnî de Zerdüşt'ten önce Budist düşünceyi takip eden İranlıların yanlışlarını ortaya koyar (*Tahkîk* 10, *Âsâr* 204).[86]

Bîrûnî'nin verdiği bilgiye göre Hintlilerde boşanma yoktur. Bir kişinin üst bir kasttan kimse ile evlenmesine kesinlikle izin verilmemektedir. Kadının kocası ölünce onun evlenmesi uygun değildir. Hatta dul kadın, diri diri yakılmayı da kabul edebilir de. Kadınlar mirasta dörtte bir oranında pay alırlar. İneğin kutsal sayılmasının nedeni ise onun faydalı bir hayvan olmasıdır. Zamanla bu uygulama dinîleşmiştir.[87]

Karşılaştırmalı dinler tarihi ile ilgili yapılacak olan çalışmaların müracaat etmek zorunda kaldığı günümüzde ulaşılabilir durumda

---

[85] Tümer, *Dinler*, 135

[86] Blois, agy.

[87] Şehat, 187–190.

olan yegâne eserleri Bîrûnî'nin *Tahkîk mâ li'l-Hind* ve *el-Âsâru'l-Bâkıye*'ye dayanmak mecburiyetindedir. Bununla beraber Modern zamanlara kadar diğer dinlerin görüşleri hakkındaki ifadelerinde onun kadar âdil ve önyargısız, bu dinleri mümkün olan en iyi kaynaklardan araştırma konusunda onun kadar samimi, çalışma alanı için doğru ve uygun bir yöntem bulma konusunda onun kadar özenli biri oldukça ender görülmüştür.[88]

Kitâb-ı Batancali

Bîrûnî'nin Hint düşüncesi ile ilgili en önemli eserlerinden birisi de Patancali'nin Yoga Sutras[89] isimli kitabının tercümesi olan *Kitâb-ı Batancali*'dir. Bîrûnî'nin Arapçaya tercüme ettiği Batancali'nin bu kitabının müfessiri bilinmemektedir.[90] Metodu ilmihalidir yani biri sorar diğeri cevap verir. Kitap meditasyon yolu ile birliği ve kurtuluşun yollarını gösterir. Teistik yoga doktrinini ele alır. Teoloji kitabından ziyade bir teosofi kitabıdır. Kapila'nın "Samkya Felsefesi" ve Bahagavadgita üzerine tesis edilmiş, Patancali tarafından ortaya çıkarılmış, oluşturulmuş bir kitaptır.[91]

Kitab-ı Batancali veya Patancali Bîrûnî'nin Hint üzerine bir çalışmasıdır. *Kitab-ı Batancali* ilk önce L. Massignon 1922'de keşfetti sonra J.W. Hauer bunu kesinleştirdi. H. Ritter de 1956 da yayınladı.[92] Bununla beraber Shlomo Pines and Tuvia Gelblum da Bîrûnî'nin bu eserini İngilizce olarak "Al-Bîrûnî's Arabic Version of Patanjali's "Yogasutra" başlığında *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (University of London)'in çeşitli sayılarında dört bölüm halinde yayınlamışlardır.[93]

---

88 Arthur Jeffery, "Bîrûnî'nin Karşılaştırmalı Dinler Tarihine Katkısı", Çev. M. Tarakçı, *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 19, Sayı: 2, 2010,352.

89 Yoga Sutras MÖ ikinci yüzyılda yaşamış olan Hint bilgini Patancali tarafından yazılmış bir kitap olup, toplam yüz doksan altı sutradan oluşmaktadır. Sutralar, 1) Samadhipada, 2) Kriyayoga, 3) Vibhutipada, 4) Kaivalyapada şeklinde dört bölümden oluşmaktadır.

90 Biruni, *Tahkîk*, 36; Sachau, *India*, 264.

91 Sachau, India, 263

92 Bruce B. Lawrence,agy.

93 Shlomo Pines and Tuvia Gelblum (1966) " Al-Bīrūnī's Arabic Version of Patanjali's Yogasūtra" *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 29, pp 302-325. doi:10.1017/S0041977X00058870.

Bilinmeyen bir nüshadan dört kitap (bölüm) halinde yaptığı tercümenin her bir bölüm farklı konuları ele almaktadır.

Bîrûnî'nin tercümesinin Birinci Bölümü ruhun ve bedenin birbirine olan karmaşık etkileşiminden bahseder. Düşünce ve hislerin kontrolünün üç metodunu verir. Bu metotlar:

1) Hareketlerin kontrol edilmesi davranışların alışkanlık haline gelmesi Arapçası tecvid (abhyasa=uygulama).
2) Zihinsel feragat-vairagya (Dünyevi arzuların yokluğu. Gerçek olmayana, geçici olana karşı kayıtsızlık. Zevk ve haz verici olan nesnelere yönelik hiçbir çekimin duyulmaması. Bağımlılıklardan kurtuluş) hislere kapılmama (Arapçası *el-zuhdu'l-fikrî*).
3) Adama (Bhakti) (Arapçası abd) şeklindedir. Bu üçü birçok Hindu geleneğin yoga basamaklarıdır. Bhagvadgita dâhil bunu sunar. Kriya veya Karma yoga, Jnana yoga ve Bhakti yoganın genel amacı kişiliği gerçekleştirme, özgürlük mokşa halidir. Arapçası ittihattır. Yani varlıkla, gerçekle bir olmaktır.

İkinci Bölüm: Samadhi yani kurtuluş için yapılabilecek, takip edilmesi gereken metotları içerir. Bunun da yedi yolu vardır. Bunların dördü dış, üçü iç hazırlıktır.

1) Yama: (Ahlaki disiplin, kurallara uyma) zarar vermeme, şiddetten, yalandan kaçınma, hırsızlık yapmama ve açgözlü olmama.
2) Niyama: Negatiflerden kurtularak pozitifleri güçlendirme.
3) Asana: Bedensel duruşlar.
4) Pranayama: Çeşitli, solunumu denetleme yöntemleri.
5) Pratyahara: Algıların denetlenmesi.
6) Dhrana: Meditasyon nesnesine odaklanma.
7) Dhyana: Zihnin tam olarak denetim altına alınmasıdır.

Samadhi hali yani kurtuluş, özne ile nesnenin bir olması (gerçek varlıkla bir olma) bu yedi basamaktan sonradır.

Bugün Ashtangayoga (sekiz kademeli ya da sekiz kollu yoga) olarak adlandırılan bu yoga türü Batancali tarafından oluşturulmuştur. Bu sistemi açıklamasını, nasıl yapılabileceğini Üçüncü bölümde gösterir. Pranas, sidhis gibi kavramların Arapçasını verir.

Dördüncü bölüm Sidhee'nin (Psişik, paranormal) uçma gibi yetenekleri açıklayan bölümdür. Bu bölüm Jnanayoga'yı, Mantrayoga'yı da kapsar.

Bu kitabı oluştururken Bîrûnî, analitik gücünün zirvesindeydi. O Hindu dini ve felsefesini önemli kategorilerini seçebilme yeteneğine sahipti. Yine Bîrûnî bu eserinde ruhun bir bedenden bir bedene geçişini tenasüh, varlıkla birleşmesini ittihad şeklinde tercüme eder. Saktizm'in karşılığı olarak de zühdü kullanır ve onun faydalarından bahseder.[94]

Tahdîdu Nihâyâti'l-Emâkin li-Tashîhi Mesâfâti'l-Mesâkin

Bîrûnî'nin Gazne dönemindeki ilk önemli eseridir. 1025'de yazdığı bu kitabında Bîrûnî, ilimlerin ortaya çıkışı (6), âlemin yaratılışı(17), semavi kitaplar (18), coğrafya ve jeoloji ile ilgili konular(19), ülkeler arası uzaklıklar (124), bazı önemli şehirlerarasındaki uzaklıklar (224), kıble (253), çeşitli şehirlerdeki ve değişik kişilerin yaptığı rasatlar hakkında bilgi vermektedir(275).

O kitabının başında yeni bir bilim dalı geliştirdiğini belirtmektedir. Bu bilim dalı günümüzde jeodezi denilen bir bilim dalıdır. Bîrûnî bu eserinde enlem boylam hesaplamaları, şehirlerarası uzaklıkları belirleme, kıble bulma metotları yanında coğrafi, astronomi, jeoloji hakkında bilgiler de vermektedir. [95] Bu kitabında Bîrûnî astronomi, gök cisimleri ile ilgilenme nedenini Kur'an ayetlerinde bunun emredilmesi olduğunu belirtir.[96] Namazın öneminden bahseder, namazda Müslümanların yöneldiği yer olan kıble konusunda ve kıble konusundaki yanlışlıkları giderme konusunda bilgiler vermektedir.[97] Yönlerin bulunmasında ve kıble tayininde konunun daha iyi kavraması için zaman zaman çeşitli şekiller de vermektedir.[98]

Bîrûnî bu eserinde yeni bir bilim dalı olan Jeodezi (yeryüzü

---

94 Lawrence, agy.

95 Tümer, *DİA ,VI*/ 212.

96 Birûnî, Tahdîd, 5, 7, 9, 11.

97 Birûnî, age, 16.

98 Birûnî, age, 38, 43, 47, 50, 52, 58, 65, 259.

düzlemini ölçme bilgisi) bilim dalına temel harcı koymuştur (*Tahdid*, 3).[99] Bu eserde şehirlerin enlem ve boylamlarını, enlem ve boylamlar arasındaki farklılıklarını verir.[100] Mekânlara yahut genel olarak coğrafyaya ilgi duymasının sebebini Allah'ın insanlara yeryüzünde gezmeyi ve geçmiş milletlerden ders alınmasını emretmesi olduğunu belirtir ve bununla ilgili ayetleri sıralar(11). Musa peygamber ve Mecmaal Bahreyn'den, Hz Peygamber'in Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksa'ya gitmesinden bahseder. Yine Hz. Muhammed'in Hicret'inden bahseder(13). Şehirlerin yükseklikleri ve aralarındaki uzaklıklar hakkında bilgiler verir. Yine burada dünyanın yaratılışını Tevrat ve Kur'an'a göre açıklar. Hz. Âdem'in yeryüzüne Yemen Dağlarına iskân ettirildiğini belirtir(21). Akdeniz ve Kızıl Deniz arasına bir kanal yapılması konusunda tarihte denemeler olduğunu, bunların kalıntılarının bugün de görülebileceğini, iki deniz arasına açılacak kanalın Arşimet'in "Birleşik Kaplar Teorisi'ne göre yeryüzüne zarar vermeyeceğini ve bunun mümkün olduğunu (24) ifade eder.[101]

Yine bu kitabında kıbleyi bulma ile ilgili metotları belirterek, tarihi, coğrafi, astronomik, astrolojik bilgiler vermekte,[102] Afrika yerlilerinden, Finlandiya'da kızak çeken köpeklerden de bahsetmektedir(108).[103]

Kanûnu'l-Mes'udî

Gazne hükümdarı Sultan Mesud'a ithaf edilmiş olan bu eser kürelerle ilgili astronomik matematiksel işlemlerden, astrolojiden, çeşitli milletlerin tarihsel bilgisinden, coğrafi konulardan, yeryüzü bilgisi olan jeodeziden, trigonometrik, meteorolojik konulardan bahseden, ansiklopedik mahiyette bir kitaptır.[104] Bîrûnî bu eserine Batlamyus'un Almagesti'i gibi üçgenlerle ilgili geniş bir giriş ile başlar.[105]

---

99 Tümer, *Dinler*, 34.

100 Tümer, *DİA*, VI/212

101 Şehat, 192.

102 Tümer, *Dinler*, 34

103 Tümer, *Dinler*, 52.

104 Tümer, *DİA*, VI/213

105 Togan, *İA*, II/640.

Ayrıca kitapta yeryüzü ile ilgi eski Yunan ve Hint bilginlerinin görüşlerini verir. Dünyanın küresel olduğu üzerinde durur.[106]

Kitâbu't-Tefhîm fi Evâili Sınâati't-Tencîm

1040 yılında tamamlanan bu eser, astronomi bilimine giriş özelliği taşımakta, astronomi, astroloji, coğrafya ile ilgili konuları kapsamaktadır.[107] Tefhim'de yeryüzü ve denizlerle ilgili olarak her ne kadar Yunanlılardan özellikle Ptolemy (Batlamyus)'nin fikirlerinden yararlansa da kendisi de ilaveler yapmıştır.[108]

Kitâbu'l-Cemâhir fi Ma'rifeti'l-Cevâhir

Gazne Sultanı Mevud'a atfen yazılan bu kitap, nasîhatu'l-mülûk tarzındadır. İlk bölümü, sultanı eğitmek amacıyla yazılmıştır. Psikoloji, fizyoloji, sosyoloji, tıp, tarih, ahlak, fıkıh ile ilgili bilgiler verir. İkinci bölümde ise mineraloji, madencilik, fizik, kimya, tıp, tarih, etnolojik konuları işlemiştir. Burada maddelerin özgül ağırlığını ölçmüş, bunu yaparken kendisinin icat ettiği ve "cihazı mahruti" dediği bir aleti kullanmıştır. Bîrûnî ölçme işleminde önce maddenin ağırlığını ölçer, sonra onu içinde su bulunan cihaz-ı mahrutiyeye atar. Dışarı taşan suyu ölçer ve maddenin hacmini ve özgül ağırlığını bulur. Bu tespitleri günümüz ölçülerine çok yakındır. Yine o sıcak su, soğuk su arasındaki yoğunluk farkını da tespit etmiştir.[109]

Bîrûnî *Kitâbu'l-Cemâhir*'de, altının ağırlığını esas alarak, dokuz madenin ve yine safirin ağırlığını esas alarak dokuz değerli taşın özgül ağırlıklarını, hidrostatik ilkeleri (uygulayarak hesaplar. Örneğin, altın için 19.05–19.26 (gerçekte 19.29), bakır için 8.72–8.83 (gerçekte 8.85), cıva için 12.74–13.59 (gerçekte 13.56) ve pirinç için 8.55-8.67 (gerçekte 8.40) değerlerini vermektedir. Kitap, "mineralbilimde Ortaçağ'da yazılmış en kapsamlı metin" olarak kabul edilmektedir.[110] Yine Birûnî bu eserinde Avrupa, Asya ve Afrika'daki metaller üzerine tahliller yaptı. Zümrüt, yakut, billur, cam gibi maddeler hakkında bilgiler verir. Minerallerin isimlerinin filolojik tahlillerini

---

106 Pingree, agy.

107 Tümer, *DİA, VI*/212

108 Pingree, agy.

109 Togan, *İA*, II/641; Şehat, 201-202.

110 Hermi, agy.

verir. Bu tahlilleri yaparken Arap, Fars şairlerinden aktarmalar yapar. Çalışmasının 200 sayfasını taşlara ayırmıştır.[111]

Diğer taraftan yine bu kitapta Bîrûnî'nin hazine ilgili görüşleri de vardır. Ona göre mallar ve altın hayatın zaruretidir. Onlar stoklanmayıp, tedavüle bırakılmalıdır. Bu konuyu Kur'an ayetleri ile destekler.[112] Bununla beraber Bîrûnî, *Kitâbu'l-Cemahir fi Marifeti'l-Cevahir* adlı kitabında yağmur taşıyla yağmur yağdırılamayacağı veya zümrüdün yılan üzerinde etki yaptığı yolundaki inançları yıkmaya çalışmıştır.[113]

Kitâbu's-Saydala

Bîrûnî'nin seksen yaşında 1050 tarihinde kaleme aldığı bir eserdir. Bu kitap tıp ve eczacılıkla ilgilidir. Bîrûnî bu eserinde otların isimlerini çeşitli dillere göre alfabetik olarak verir. Kelimelerin anlamlarını verirken şiirleri de kullanır.[114]

Bîrûnî otların hangisinin hangi derde deva ve şifa olduğunu çok iyi bildiğinden eczacılıkla doktorluğun sınırlarını çizmiş, ilaçların yan etkilerinden bahsetmiştir. O hayatının büyük bir kısmını bitkiler ve onların tıbbi kullanımları üzerine harcamıştır. Bazı uyuşturucuların isimlerini açıkça verse de bazılarını sembollerle vermiştir. Bu konuda Bîrûnî'nin botanikçi, ilaççı, fizikçi, filozof, gramerci, şair olmak üzere yüz kadar bilim adamı referans kaynağıdır.[115]

Diğer taraftan *Risale fî Fihristi Kütübi Muhammed b. Zekeriyya er-Razi* isimli eserde Bîrûnî Razi'nin eserlerinin bir fihristini verir. [116] Onun Harezm tarihine ait *Ahbâru'l-Harezm* ve *Meşâhiru'l-Harezm*'i, Gazneliler tarihine dair *Târihu Eyyami's-Sultan Mahmud*; Maniheistler ve Karmatilerle ilgili *Kitâb fî ahbâri'l mübeyyida ve'l-Karâmita* adlı eserleri vardır. Ayrıca tarih tenkidine ait *Tenkidü't-Tevarih* adlı bir eseri olduğu bilinmektedir.

---

111 Şehat, 144

112 Sidu, 79

113 Togan, *İA*, II/644.

114 Togan, *İA*, II/642, T*ümer, DİA, VI/213;* Şehat 81

115 Georges C. Anawati, "Mineralogy", Bîrûnî, Abu Rayhân Mohammad b. Ahamad, *Encyclopædia Iranica*, Vol. IV, Fasc. 3, 281-282.

116 Tümer, *DİA*, VI/213

Sonuç

Birûnî çeşitli bilim dalları ile yakından ilgilenmiş, eserler vermiş ansiklopedist bir bilgindir. Bununla beraber Hindoloji ve Dinler Tarihi ile ilgili verdiği bilgiler bugün bile yapılan araştırmalara ışık tutmaktadır. Böyle çok yönlü bir bilim adamının eserleri Türkçeye kazandırılmalıdır. Bunun yapılabilmesi için eserlerinde hemen hemen her bilim dalını ilgilendiren bölümler olduğu için multidisipliner çalışmaların yapılması gerekir.

Kaynakça

Anawati, G.C. (1996). Mineralogy, Bîrûnî, Abu Rayhân Mohammad b. Ahamad, Encyclopedia Iranica, Vol. IV, Fasc. 3.

Barthold, W. (1963). İslam Medeniyeti Tarihi, (Neşr: F. Köprülü), Ankara.

Bîrûnî, E. R., (1923). El-Âsâru'l-Bâkiye ani'l-Kurûni'l-Hâliye, (Tahkik: E. Sachau), Leipzig.

Bîrûnî, (1962). Tahdîdu Nihâyâti'l- Emâkin li Tashîhi Mesâfâti'l-Mesâkin, (Tahkik: M. Tanci), Ankara.

Birûnî, (1993). Kitabâ't-Tahkîk mâ li'l-Hind min Makuletin Makbûletin fi'l-Akl ev Merzûle (ed: F. Sezgin), Frankfurt.

Birûnî, (2011). El Âsâr el-Bâkiye), Maziden Kalanlar, Çev: A. Batur, İstanbul.

Blois, F. (1996). History of Religions, Bîrûnî, Abu Rayhân Mohammad b. Ahamad, Encyclopedia Iranica, Vol. IV, Fasc. 3, online edition, New York.

Bosworth, C.E., (1996). Life, Bîrûnî, Abu Rayhân Mohammad b. Ahamad, Encyclopedia Iranica, Vol. IV, Fasc. 3, online edition, New York.

Jeffery, A. (2010). "Bîrûnî'nin Karşılaştırmalı Dinler Tarihine Katkısı", Çev: M. Tarakçı, Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIX, Sayı: 2,315-352.

Lawrence B.B., (1996). Hindology, Bîrûnî, Abu Rayhân Mohammad b. Ahamad, Bîrûnî, Abu Rayhân Mohammad b. Ahamad, Encyclopedia Iranica, Vol. IV, Fasc. 3.

Pingree, D., Bibliography, Bîrûnî, Abu Rayhân Mohammad b. Ahamad, Encyclopedia Iranica, Vol. IV, Fasc. 3.

Sachau, E. (1993). Alberuni's India, Ed: F. Sezgin, Frankfurt.

Sayılı, A. (1974). "Doğumunun 1000'inci Yılında Beyruni", Beyrunî'ye Armağan, Ankara.

Sayılı, A. (1974). "Beyrunî ve Bilim Tarihi", Beyrunî'ye Armağan, Ankara.

Şehat, A. A. (1968). Ebu Reyhan Beyrunî, Mısır.

Pines, S., Gelblum, T. (1966). Al-Bīrūnī's Arabic Version of Patanjali's Yogasūtra:. Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 29, doi:10.1017/S0041977X00058870.

Sidu, E. S. (1999). Ebu er-Reyhan el- Bîrûnî, Dirasetü An Hayatihi, Riyad.

Tanci M. (1974). "Beyrunî'nin İbn-i Sina'ya Yönelttiği Bazı Sorular, İbn-i Sina'nın Cevapları ve Bu Cevaplara Beyrunî'nin İtirazları", Beyrunîye Armağan, Ankara.

Togan, Z.V. (1970) Umumi Türk Tarihine Giriş, İstanbul.

Togan, Z.V. (1972). Bîrûnî, İslam Ansiklopedisi, İstanbul, II.

Tümer, G. (1974). "Beyrûnî'nin Karşılaştırmalı Dinler Tarihi Çalışmaları", Beyrunî'ye Armağan, Ankara.

Tümer, G. (1975). Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslam Dini, Ankara.

Tümer, G. (1992). "Bîrûnî", Diyanet İslam Ansiklopedisi, İstanbul, VI.

Whitaker, I, (2011). "Bîrûnî Çalışmalarının Bugünkü Durumu: Bir İnceleme ve Bibliyografya", Çev: F. Kızıl, Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XX, Sayı: 1, s. 259-294.

Bîrûnî'ye Göre Hıristiyanlık

Tahir AŞİROV*

Christianity According to al-Biruni

Citation/©: Aşirov, Tahir, (2013). Christianity According to al-Biruni, Milel ve Nihal, 10 (3), 111-147.

Abstract: Biruni was the Eastern Islamic thinker who lived at the end of 10th and at the beginning of 11th centuries. For Islamic world he developed new method and simplifications to science and used that in his works. He was an encyclopedic scientist. At the same time, Central Asian Biruni was a thinker, who gave an importance to reason and logic. Despite of variety of his works, Biruni tried to address to the ambience specialized in specific fields. Biruni has number of valuable work in areas such as history, history of religion, history of sects, philosophy and theology (Kalam). In his works that related to history of religion, he covered Christianity and creation of this religion, councils, kind of worship, holy books and contradiction. According to the opinions, Christianity which stretches to the thousands of years ago has not only inherited the tradition of Christianity which is brought by Jesus Christ, but also contains the opinion and reviews of Paul religion background dogmas and thought.

Key Words: Al-Biruni, Christianity, Worship, Sects, Gospels, History of Religions.

Atıf/©: Aşirov, Tahir, (2013). Bîrûnî'ye göre Hıristiyanlık, Milel ve Nihal, 10 (3), 111-147.

Öz: Bîrûnî, onuncu asrın sonunda ve on birinci asrın başında yaşamış, doğulu

* Dr., [tahirasirov@gmail.com]

İslam düşünürüdür. O, İslam dünyasına ilmi yenilikler getiren, özellikle de metot açısından yeni bir yöntem geliştiren ve kendi eserlerini bu yönde yazan ansiklopedik bir ilim adamıdır. Aynı zamanda Orta Asyalı olan Bîrûnî akla ve mantığa önem veren düşünürdür. Ele aldığı konular itibariyle Bîrûnî, eserlerinde büyük bir çeşitlilik görülmesine rağmen, genellikle ilgilendiği alanın uzmanlarına hitap etmektedir. Bîrûnî'nin, tarih, dinler tarihi, mezhepler tarihi, felsefe, kelâm gibi ilmi sahalarda ürettiği kıymetli eserleri bulunmaktadır. Dinler Tarihi ile ilgili eserlerinde Hıristiyanlık, bu dinin ortaya çıkış tarihi, konsilleri, ibadet şekilleri, kutsal kitapları ve çelişkileri gibi konuları işlemiştir. Dinler Tarihi araştırmacılarına göre, iki bin yıllık tarihi geçmişe sahip bulunan bugünkü Hıristiyanlık, Hz. İsa'nın tebliğ etmiş olduğu Hıristiyanlık olmayıp, Pavlus'un görüş ve yorumları doğrultusunda yeniden şekillenen Hıristiyanlıktır.

Anahtar Kelimeler: Bîrûnî, Hıristiyanlık, İbadet, İnciller, Mezhepler, Dinler Tarihi.

I. GİRİŞ

İslam dünyasının Orta Asya bölgesinde yetişen Bîrûnî'nin tam künyesi, Ebu'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî el-Hârezmî şeklindedir. Daima "üstat" olarak anılan Bîrûnî, 3 Zilhicce 362 (4 Eylül 973) tarihinde Hârizm'in merkezi Kâs'ta doğmuş[1] ve Aralık 1051 (1048/443) yılında Gazne'de vefat etmiştir. Bîrûnî'nin nesebi[2], milleti

[1] Bîrûnî'nin hayatı hakkında bkn. Yakut, Ebu Abdullah Şihabüddin b. Abdullah el-Hamevi *Mu'cemü'l-Udeba*, Darü'l-Me'mun Li't-Türas, [y.y.] [t.y.] 9/180-190.; Zirikli, *el-A'lam*, Beyrut : [y.y.], 1970. 2/205-206.; Tümer, Günay, *Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslam Dîni*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1986. s. 38-63; Tümer, Günay, "*Bîrûnî*", DİA., İstanbul 1992. s. 206-215.; Togan, Zeki Velidî, "*Bîrûnî*", İslam Ansiklopedisi, M.E.B. İstanbul 1979. 2/635.; Bulganov, P.G., *Jizn'i i Trudı Beruni*, Fan Yayınları, Taşkent 1972. s. 26.; Yulianoviç, Kraçkovskiy İgnatiy, *İstoria Arabskoy Literatury*, (İzbrannıye Soçineniya c. IV.) Moskva –Leningrad 1957. s. 245-271.; V.Yu. Zaharov, "*Bîrûnî kak Mıslitel'*", Bîrûnî, ed. S.P. Tolstoy, Moskva 1950. s. 30.; Beleniskiy, A.M. "Velikiy Sredneaziatskiy Ensiklopedist XI vka al-Bîrûnî o gorlıh Bogatstvah Sredney Azii", Priroda, 1949 No. 8. s. 73.; Sayılı, Aydın, "*Doğumunun 1000'nci Yılında Beyrunî*", Beyruni'ye Armağan, T.T.K., Ankara 1974. s. 4.; Bîrûnî'nin kronoloji hayatı için bkn. Rozenfeld, B.A., Rojenskaya, M.M., Sokolovskaya, Z.K., *Abu-r-Rayhan al-Bîrûnî 973-1048*, Nauka, Moskva 1973. s.265-266. Bîrûnî'nin doğum yeri konusunda değişik görüş için bkn. İbn Ebu Usaybia, Ebü'l-Abbas Muvaffakuddin Ahmed b. Kasım, *Uyunü'l-Enba fi Tabakati'l-Etıbba*, thk. Nizar Rıza, Darü'l-Mektebeti'l-Hayat, Beyrut [t.y.] s. 459.

[2] Bîrûnî kendi ana babası hakkında şöyle demiştir: (Yakut, age, 9/189.)

ve dili[3] hakkında kendisine dayanan bilgilere sahip bulunmaktayız[4].

Bîrûnî çeşitli konularda eserler vermiş olup genelde uzman kitlelere hitap etmektedir. Dinler Tarihi konusunda da uzmanlara hitap ettiği söylenebilir. Bîrûnî, akla ve mantığa önem veren bir düşünür olduğu, *İfrâdu'l-Makâl* isimli eserinde, "*Burhan, kıyasın sıhhati üzeredir*" diyerek sağlıklı bir akıl yürütmenin önemine işaret etmesinden anlaşılmaktadır[5]. O, "*bunu bilmek istiyor ve aslına iniyoruz*"[6] şeklindeki sözleriyle, ele aldığı bir konuyu derinlemesine incelediğini göstermiştir. Bîrûnî'nin Hıristiyanlıkla ilgili müstakil bir eseri olmamasına rağmen, diğer eserlerinde Hıristiyanlıkla ilgili geniş bilgiler bulmak mümkündür. Mesela, *el-Âsâru'l-Bâkiye*[7] ve *el-Kânûnu'l-Mes'ûdî*[8] adlı eserlerinde Hıristiyanlık'la ilgili özel başlıklar açmış ve bu konuda kapsamlı bilgiler vermiştir. *Kitabu't-Tefhîm*

إذ لست أعرف جدّي حقّ معرفة
و كيف أعرف جدّي إذ جهلت أبي
إنّي أبو لهب شيخ بلا أدب
نعم و والدتي حمّالة الحطب

3 Bîrûnî, el-Bîrûnî, Ebu'r-Reyhan Muhammed b. Ahmed, "ثم متنقلة إلى العربية و الفارسية فأنا في كل واحدة دخيل و لها متكلف و الهجو بالعربية احب اليّ من المدح بالفارسية و ستعرف مصداق قولي من تأمل كتاب علم قد نقل إلى الفارسي كيف ذهب رونقه وكسف بالرواسول حبه وزال الاستفاع به". "Ben gerek Arapça ve gerek Farsçayı ana dilimden sonra öğrendim. Bunların ikisi de benim ana dilim değildir. Bununla beraber bana, Arap dili ile hiciv edilmem Farsça meth ve sitayiş edilmemden hoş gelir" demektedir. *es-Saydene fi't-Tıbb*, 448.h. 240 Xı 65, 180X120 mm. 133yk. 23 st. Nesih. 678 h. Gazanfer et-Tebrizî, neşr. Bursa Elyazmamlar Kütüphanesi, Kurşunlu 149. 6. yaprak.

4 Bîrûnî'nin üzerinde itikadî ve mezhebi hakkında bkn. Nasirov, A., "Materialı Vostoçnıh Rukopisey o Biruni", Biruni – Velikiy Uçenıy Srednevekovya, Taşkent 1950. s. 144-155.

5 el-Bîrûnî, *İfradu'l-Makâl fi Emiri'l-Zilâl*, (Resailü'l-Beyruni) Dairetü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, Haydarâbad 1948/1367, s.117.

6 el-Bîrûnî, *İstihrâcu'l-Evtâr fi'd-Daire*, (Resailü'l-Beyruni) Dairetü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, Haydarâbad 1948/1367, s. 73.

7 el-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye anİ'l-Kurûni'l-Haliye*, (Haşiye Halil İmran el-Mensûr, neşr. Muhammed Ali Beydun) Daru'l-Kutubu'l-İmiyye, Beyrut 2000, s. 255- 282.

8 el-Bîrûnî, *el-Kânûnu'l-Mes'ûdî*, I-III. Haydarâbad 1954s. 1/227–153.

lievaili Sinaati't-Tencim[9] adlı eserinde ise Hıristiyanlığın sadece ritüellerine yer vermiştir. Diğer eserlerinde de Hıristiyanlıkla ilgili bilgilere rastlanmaktadır.

II. BÎRÛNÎ'YE GÖRE GENEL OLARAK HIRİSTİYANLIK

A. Hıristiyanlık Kelimesi

Hıristiyanlık kelimesi köken itibariyle Grekçe Khristos kelimesine dayanmaktadır. Khristos, İbranice "meşiah" kelimesinin Grekçe karşılığı olup Hz. İsa'ya verilen "Mesih" sıfatını ifade etmektedir. Khristos kelimesinden de Mesih'e bağlı anlamında "khristianos" ve Hıristiyanlık'ı ifade etmek üzere "Christianism" terimleri türetilmiştir.

Bîrûnî'ye göre, Hıristiyan terimi yerine, İslam literatüründe kullanılan "nasârâ" teriminin ortaya çıkışı İsa Mesih dönemine kadar gitmektedir. Ona göre, "nasârâ" kelimesi, İsa Mesih'in doğum yeri olan Kudüs yakınlarındaki Nâsıra kasabasına istinaden kullanılan bir isimdir[10]. Nitekim, İsa Mesih, hayatı boyunca "Nâsıralı" adıyla anılmıştır[11]. "Nasrânî" kelimesi de Nâsara'ya, ya da Nâsiriye'ye mensup olan anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla İsa Mesih'in yolundan giden kişi veya topluluğa "Nasârâ" (Nâsıralılar) denilmiştir[12]. Bunu şu şekilde açıklamaktadır:

> O (İsa) Beytü'l-Makdis olan Yeruşalim yakınında Büyük Nasara diye isimlendirilen köyde doğdu. Halk arasında İsa Nasarî diye tanınıyordu. Bu nispetten dolayı onun halkı Nasârî olarak bilinmektedir.[13]

Ancak, "nasârâ" kelimesinin Hıristiyan kelimesine karşılık olarak kullanılması Bîrûnî'ye özgü bir şey değildir. Kur'ân-ı Kerim'de, "Nasârâ" veya "Nasrânî" kelimeleri içerik olarak açık bir

---

9 el-Bîrûnî, *Kitâbu't-Tefhîm fi Evâili Sına'ati't-Tancîm*, (Nşr. R. Remzi) Leiden 1998, s. 177–179.

10 el-Bîrûnî, *Kitâbu't-Tefhîm*, s. 177.

11 "O'na *Nasıralı* denecektir". Matta, 2/23; 26/71; Markos, 1/23; 10/47; 14/66; 16/6; Luka, 4/33; 18/37; 24/19; Yuhanna, 1/45; 18/5; 18/7; 19/19; Elçilerin İşleri, 2/22; 3/6; 4/9; 6/14; 10/37; 22/8; 26/9.

12 el-Bîrûnî, *Kitâbu't-Tefhîm*, s. 177.

13 el-Bîrûnî, *Kitabu't-Tefhîm*, s. 177–179.

şekilde Hıristiyanları ifade etmek için kullanmıştır[14]. Ayrıca, "nasârâ" Arap toplumunda Hıristiyanlık'ı ifade etmek için kullanılan ve kavramlaşan bir kelimedir[15]. Bununla birlikte, Kur'ân-ı Kerim'de kullanılan "nasârâ" kelimesi hakkında farklı yaklaşımlar vardır[16]. Aynı şekilde, Yeni Ahit'te geçen "Nasıralı" kelimesi hakkında da çeşitli düşünceler ortaya atılmıştır[17].

B. Hıristiyanlık Terimi

Bîrûnî'ye göre, Hıristiyanlık veya Hıristiyanları ifade eden Nasârâ terimi, İsa Mesih'e uyan tüm Hıristiyanların dinine verilen genel bir isimdir[18]. Hıristiyanların kutsal kitap olarak ifade ettikleri Yeni Ahit'te, Hıristiyan kelimesinin Grekçe karşılığı olan Kristianos (Mesihçi) kelimesi üç yerde geçer[19]. Ayrıca şu da açıktır ki, Hıristiyanlık terimi, İsa Mesih zamanında oluşmuş bir terim olmayıp, daha sonra Pavlus teolojisindeki Kristosentrizme inananların oluşturduğu bir terimdir. Nitekim Pavlus teolojisindeki Kristosentrizme inanan kişilere paganlar tarafından "Hıristiyan" ismi, M.S. 40–44 yılları arasında Antakya'da ilk kez verilmiş[20] ve M.S. 60 yılından itibaren yaygın olarak kullanılmaya başlanmıştır[21]. Bu durumda, Mesihî anlamına gelen Hıristiyan teriminin, ancak M.S. 1. yüzyılın sonlarında kullanılmaya başlandığı ortaya çıkmaktadır[22]. Dolayısıyla, Hıristiyan terimi ile Nasârâ terimi temelde ayrı olmakla birlikte, genel olarak aynı dinin değişik görünümlerini ifade etmektedir. Yine erken dönem Hıristiyan yazarlarından Epiphanius'un verdiği bilgi-

---

14 "*Nasârâ*", Kur'an-ı Kerîm, 2/111, 113, 120, 135, 140, 5/14, 18, 51, 69, 82, 9/30, 22/17. "*Nasrânî*", 3/67.

15 Kur'an-ı Kerîm, 61/14.

16 Bakınız: Gündüz, Şinasi, *Mitoloji ile İnanç Arasında*, Etüt Yayınları, Samsun 1998. s. 99.

17 Arthur Weigall, *Pavlus Hıristiyanlığına Dair Bilimsel Bir Eleştiri Hıristiyanlığımızdaki Putperestlik*, Ozan Yayıncılık, İstanbul 2002. s. 22.

18 el-Bîrûnî, *Kitabu't-Tefhîm*, s. 177.

19 Elçilerin İşleri, 11/26, 26/28; 1. Petrus 4/16.

20 Elçilerin İşleri, 11/26.

21 Aşirov, Tahir, *Tarihte ve Günümüzde Rus Ortodoks Kilisesi*, U. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Bursa 2002, s. 3.

22 Gündüz, Şinasi, *Mitoloji*, s. 97.

lere göre, daha sonraları Yahudiler, İsa cemaatine, "İsa yanlıları" anlamında Yeşuanlar (İseviler) adını vermişlerdir[23].

III. HIRİSTİYANLIKTA SİNODLAR/KONSİLLER

Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde, bir taraftan zamanın sosyo-politik şartları diğer taraftan dini cemaatler arasındaki ihtilaflar pek çok mezhebin ve bu mezheplere paralel olarak birçok dini metnin, yani İncilin ortaya çıkmasına sebep olmuş; Hırıstiyan mezhep ve cemaatleri arasındaki bu ihtilaflar, toplumsal-siyasal kargaşalara da sebebiyet vermeye başlamıştır. Bu durumu gören devlet adamları, Hıristiyan din adamlarını bir araya getirerek onlardan, aralarındaki ihtilafları gidermelerini istemiş, bunun için konsiller toplamışlardır[24].

Bîrûnî, Hıristiyanlıkta yüksek dini mertebelerde bulunan insanların, yani ruhanîlerin, dini konularda karar aldıkları ve/veya dini hükümler vazettikleri kurula "*Sinod/Konsil*" isminin verildiğini belirtmektedir. Yine Bîrûnî, Hıristiyan mezhepleri arasındaki itikadî ihtilafları çözüme kavuşturmak ve bunu sağlayıp meşru İncilleri tespit etmek üzere birtakım sinodların/konsillerin toplandığına dair bilgiler vermekte ve bu konsillerin zamanı ve mekânı konusunda da açıklamalarda bulunmaktadır[25]. O, bu konuyu, anma günü başlığı altında ele almakta ve açıklamalarına sinod/konsil kelimesinin izahıyla başlamaktadır.

A. Konsil Kelimesi

Bîrûnî, Hıristiyan literatüründe dinî meseleleri tartışıp bir çözüme kavuşturmak üzere bir araya gelen yüksek düzeydeki din adamları kuruluna ad olarak verilen Konsil termini, "*Sinodus*" kelimesi ile ifade etmiştir[26]. Günümüzde de bu kurul için "*Sinod*" veya "*Konsil*" isimleri kullanılmaktadır. Konsil, sözlükte "*kurul, meclis*" anlamına

---

[23] Şinasi Gündüz. "*Misyonerlik ve Hıristiyan Misyonerler*", Şinasi Gündüz – Mahmut Aydın, Misyonerlik, Hıristiyan Misyonerler, Yöntemleri ve Türkiye'ye Yönelik Faaliyetleri, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2002. s. 25; Gündüz, Şinasi, *Misyonerlik*, D. İ.B. Yayınları, Ankara 2005. s. 34.

[24] Kuzgun, Şaban, *Dört İncil Farklılıkları ve Çelişkileri*, 2. baskı. Ankara1996, s. 154–156

[25] el-Bîrûnî, , *el-Âsâru'l-Bâkiye*, s. 262–263.

[26] el-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye*, s. 262–263.

gelen Latince *conciliumdan* gelmektedir (concile, council). Aynı anlamdaki Yunanca sunodus[27] ve Latince synodus'tan gelen sinod ise (synode) Hıristiyanlıkta eş anlamlı olarak kullanılmaktadır.

Bîrûnî, Hıristiyan din adamları kurulunun dini konuları görüşmek ve bir karara bağlamak amacıyla yaptıkları resmi toplantıları[28] ifade etmek için kullanılan iki terimden, "*Sinod*"u tercih etmiştir. O, "kelime kısa ve çok meşhur ise bunu, anlamını verdikten sonra kullanıyorum"[29] demek suretiyle, yaygın olarak kullanılan terimlerin tercüme edilmemesi ve Arapçalaştırılmaması gerektiği şeklindeki fikrini kendisine ilke edinmiştir. Dolayısıyla bu ilkeden, "*Sinod* terimi, Bîrûnî'nin yaşadığı dönem ve sosyo-kültürel çevrede Hıristiyanlar arasında, dini geleneğin bilinen bir unsuru olarak kullanılıyordu" sonucunu çıkarmak mümkün görünmektedir. Yani bu terim, onun zamanında ve yaşadığı bölgede konsil'den daha yaygın bir şekilde tedavülde idi.

Bununla birlikte İslam literatüründe, genel olarak, Sinod veya *Konsil* kelimelerinin aynen kullanılmadığını, bunların yerine, Arapça c-m-'a kökünden gelen ve toplantı, kongre anlamını ifade eden "*Mecma'*" kelimesinin tercih edilmiş olduğunu görmekteyiz[30].

B. Konsil Terimi

Bîrûnî, Konsil yerine kullandığı "*Sinodus*" terimini şöyle açıklamaktadır: "Onun (sinodus) anlamı, (Hıristiyanların) Papaz, Piskopos ve zikredilen diğer (dini) mertebelerde bulunan âlimlerinin, ortaya çıkan bir hadiseden dolayı veya aforoz türü bir sebeple veya din işleriyle alakalı önemli bir görüşe binaen toplanmalarıdır (ictima)"[31].

---

[27] Brian E. Daley, "*Christian Councils*", The Encyclopedia of Religion, ed. M. Eliade, The Macmillan Co. New York, 1987. I-XVI. 4/125.

[28] Gündüz, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara 1998. s. 342.

[29] el-Bîrûnî, *Tahkîk,* s. 19.

[30] "المجمع ج. المجامع". İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *el'Fisalu fi'l-Mileli ve'l-Ehvâ'i ve'n-Nihal*, I-III. (Neşr. Ahmet Şemseddin), Daru'l-Kutubu'l-Ilmiye, Beyrut 1996, I/252; el-Cevziyye, *Hidâyetü'l-Hayârâ,* s. 227-247.; İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-Sahîh li men beddele Dîne'l-Mesîh*, (Tah. Ali b. Hasan Nasir, Abdülaziz b. İbrahim el-Askeri, Hamdan b. Muhammed el-Hamdan), Riyad 1999/1419, 4/220, 4/236.

[31] el-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye*, s. 262.

Bîrûnî'nin bu tarifinin, Hıristiyanlığın genel konsil anlayışı ile uyuştuğunu söyleyebiliriz[32].

Hıristiyanlıkta konsillerin tarihi, havariler dönemine kadar gitmektedir. Nitekim ilk konsil olarak bilinen "*Havarîler Konsili*" veya "*Kudüs Konsili*" tarihi birer hadise olarak kaydedilmiştir[33].

Bîrûnî, Hıristiyan konsillerinin veya kendi ifadesiyle sinodusların sayısının altı olduğunu belirtmiştir. Ancak, bugün, o tarihe kadar yapılan konsillerin sayısal olarak daha fazla olduğu bilinmektedir. Fakat bu Bîrûnî'nin, bu konsillerden haberdar olmadığı veya diğerleri hakkında bilgi sahibi olmadığı anlamına gelmemektedir. Çünkü Bîrûnî, konuya girerken şöyle demektedir: 'Bu toplantı, ancak belli zamanlarda yapılmıştır. Yapıldığında tarihi kaydediliyordu. Bazen de, teberrük ve teabbüd maksadıyla yapılıyordu".[34]

Hıristiyanlıkta, kilise hukukunun uygulanmasında cemaatler arasında birliğin sağlanması maksadıyla gerçekleştirilen Sinod veya Konsilin iki temel kategoriye ayrıldığını görmekteyiz. Bunlardan birincisi, Mahalli Konsiller: Bunlar, eyalet piskoposlarının katıldığı konsillerdir. İkincisi, Genel Konsiller: Bu konsillerde kilisenin bütün temsilcileri hazır bulunur. Bîrûnî'nin söz konusu etmiş olduğu konsiller, sadece ikinci kategoride yer alan genel konsillerdir. O, mahalli konsillerden bahsetmemiş ve genel konsillerden de, Hıristiyanlık tarihi açısından önemli gördüğü altı konsil hakkında bilgi vermiştir. Bunlar genel, evrensel/ökümenik konsillerdir. Bîrûnî'nin zikrettiği altı konsil şunlardır: 1. İznik Konsili (325), 2. İstanbul Konsili (381), 3. Efes Konsili (431), 4. Kadıköy Konsil (451), 5. II. İstanbul Konsil (553), 6. III. İstanbul Konsili (680).

IV. HIRİSTİYANLIKTA RUHANÎLİK MERTEBELERİ

Bîrûnî, Hıristiyanlıkta ruhanîliğin bulunduğunu ve ruhanilik derecelerinin var olduğunu ifade etmektedir[35]. Ruhanilik ifadesi,

---

32 Aydın, Mehmet, *Hristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili*, Konya 1991. s. 1;

33 Elçilerin İşleri, 15/6–21.; Metinde geçen toplantı hakkında bkn. Gündüz, Şinasi, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001, s. 59–63.

34 el-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye*, s. 262, 269.

35 el-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye*, s. 256; el-Bîrûnî, *el-Kânûnu'l-Mes'ûdî*, I/250; el-Bîrûnî, *et-Tahkîk*, s. 426.

İslami literatürde, 'İslam dışı dini mertebeleri" ifade etmek için kullanılmıştır. Ancak, şu hususu belirtmek gerekir ki Bîrûnî, Hıristiyanlıktaki ruhanîliği ifade etmek için belli bir kavram veya 'ruhanî' terimini kullanmamış[36], aksine buna 'dini mertebeler' şeklinde gönderme yapmıştır. Bîrûnî'nin 'dini mertebeler' olarak ifade ettiği ruhanîlik, Hıristiyanlıkta havariler dönemine kadar geri giden bir tarihe sahiptir.

İlgili kaynaklar, Hıristiyanlığın ilk döneminde ruhanî sınıfın bulunmadığı izlenimini vermektedir[37]. Ancak, İncillerin ortaya çıkış devirlerinde, yani M. S. 50–150 yılları arasında havari, öğretmen, cemaat reisi (piskopos) ve yardımcıları (diakonlar) gibi bir takım vazife kategorilerinin belirlendiği görülmektedir. Vazife taksimi ise, daha birinci yüzyılın sonlarında Roma'da yapılmaya başlanmıştır. Daha sonra cemaat, idareciliği de eline almıştır[38]. Nitekim kiliselerde ruhanîlik derecesinin, diğer bir ifade ile 'kutsal rütbeler" ve "dini mertebeler"in, İsa Mesih'in Havarileri ile başladığı görülmektedir. Ermeni Kilisesine göre, Ruhanîlikteki "Kutsal Rütbeler" İsa Mesih'in Havarileri ile başlamıştır. Başlangıçta Kilisenin yönetimi ve her türlü işi onlar tarafından yerine getirtilmekteydi. Ancak Hıristiyan olanların sayısının çoğalması neticesinde kendilerine yardımcılar tayin etmişlerdir. Bunlardan Diyakosluk en alt derece olup papaz yardımcısı demektir. Havarilere dini işlerde yardımcı olanlara da "elder" (Kilise mütevelli heyet üyesi) denilmiştir. Günümüzde ise "papaz" (priest) adı verilen sınıf, yani papazlar onların görevini yapmaktadır. Havariler, İsa Mesih'in emri gereği dünyanın her yerine dağılmış ve gittikleri yerlerden ayrılmadan önce kendi görevlerini yapacak olan insanlar tayin etmişlerdir. Bunlar ise "piskopos" olarak isimlendirilmiştir. Böylece Kilisede diakonluk, papazlık ve piskoposluk şeklinde üç ruhanî derece oluşmuştur. diakonluk, papazlık ve piskoposluktur. Daha sonra kiliselerde ruhanîlik derecelerinin arttığı gözlenmiştir[39].

Bîrûnî, telif ettiği metinlerde dinlerdeki ruhanîlik derecesine

---

36 Kur'an-ı Kerim, 57/27.

37 Güç, Ahmet, *Dinlerde Mabet ve İbadet*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005. s. 172.

38 Erbaş, Ali, *Hıristiyanlıkta İbadet*, s. 210.

39 Küçük, Abdurrahman, *Ermeniler ve Türkler*, Ankara 1997, s. 277.

önem vermiştir. Özellikle Hıristiyanlıktaki ruhanilik derecesini ayrı bir şekilde ifade etmiştir. Bunun akla gelecek ilk sebebinin, Hıristiyanlığın dini yapısı bakımından ruhanilik derecesinin yapısal ve deruni bir önem arz etmiş olduğu söylenebilir. Hıristiyanlıkta ruhanilik derecelerinin, başından itibaren, Hıristiyan toplum nezdinde, din anlayışı açısından, çok büyük bir anlama sahip olduğu bilinmektedir. Ayrıca, Hıristiyanlıkta önemli sayılan Sakramentlerden biri de, ruhanî veya rahip takdisidir. Bu olay, Yeni Ahitte, topluma ruhanî seçme şeklinde yer almaktadır[40].

Öte yandan, Kur'an-ı Kerim'de, "Çünkü onların içinde keşişler ve rahipler vardır ve onlar büyüklük taslamazlar"[41] şeklinde bahsedilmiş olması, Hıristiyanlıkta ruhanîliğin mevcut olduğunu teyit etmektedir.

Ruhanîlik, Hıristiyanlıkta önemli bir konumu bulunan kilise otoritesinde belli bir hiyerarşi içinde müesseseleşmiştir. Bîrûnî, *el-Kânûnu'l-Mes'ûdî*'de, Hıristiyanlıkta hiyerarşik bir form içerisinde teşekkül etmiş olan ruhanîlik derecelerinin dokuz olduğunu açık bir şekilde ifade etmiştir. Ancak, o, aşağıdan yukarıya üç dereceyi saydıktan sonra, "s*onra onların geri kalanları bilinir*"[42] demiştir. Buna göre, bunlardan ilk üçü, genel olarak bakıldığında, el-Harezmî'nin (ö. 387) Mefâtîhu'l-Ulûm'daki "altar merasimlerinde hizmet verenler, okuyucular ve neşîdeciler vardır. Bunların hiçbirisi kilise görevlilerine ait rütbelerden değildir"[43] şeklindeki değerlendirmesini çağrıştırmaktadır. Ancak, *el-Kânûnu'l-Mes'ûdî* müellifi, dini dereceleri dokuz olarak belirttikten sonra, "onlardan üçünü, kendi ehlinin az hatırladıklarını tedvin ediyorum"[44] demiştir. Ancak Hıristiyanlıktaki ruhanîlik, kiliseden kiliseye değişmektedir[45]. Bîrûnî, ruhanîlik mertebelerinin veya kilise görevlilerinin sayısını en alt makamdan en yüksek makama doğru dokuz olarak tespit etmiştir. Bîrûnî'nin verdiği sıraya göre söz konusu ruhanilik mertebeleri şöyledir: 1. Fesulta, 2. Koruyo, 3.

---

40 Bak. Elçilerin İşleri, 6/1–6.

41 Kur'an-ı Kerim, 5/82.

42 el-Bîrûnî, *el-Kânûnu'l-Mes'ûdî*, I/250.

43 el-Harezmî, *Mefâtîhu'l-Ulûm*, tah. İbrahim el-Ebyârî, Beyrut 1989, s. 149.

44 el-Bîrûnî, *el-Kânûnu'l-Mes'ûdî*, I/250.

45 Hasan el-Bâş, *el-Akidetü'n-Nasraniyye beyne'l-Kur'an ve'l-Enâcîl*, Dımaşk 2001, s. 204.

Hebukdiyakona, 4. Mişmişana/Şemmâs, 5. Kiss, 6. Uskuf, 7. Metrobolita, 8. Katolikus/Caslik, 9. Patriyarha/Patrik.

Bîrûnî'nin Hırıstiyanlıktaki dini/ruhani mertebeler hakkında yapmış olduğu tasvir ve tanımlarla ilgili olarak işaret edilmesi gereken bir takım hususlar vardır. Her şeyden önce o, ilmiliğin temel kriterlerinden birisi olan objektiflik esasına riayet etme noktasında son derece titiz davranmıştır. Verdiği bilgiler ve yaptığı değerlendirmeler, onun, konuyu çok iyi incelediğini ve incelemelerinde sadece yazılı metinlere değil, yaşayan Hırıstiyanlığa, yani uygulamaya da önem verdiğini göstermektedir. Onun ruhanilik dereceleri hakkında verdiği sayı ve sıralama, hiç kuşkusuz, Hıristiyanlığın bütün mezhepleriyle birebir uyum içerisinde değildir. Zaten, Hıristiyan mezheplerinde de, dini mertebelerin sayısı, sırası ve isimlendirilmesi noktasında tam bir mütabakat yoktur. Mesela, Ermeni Kilisiesi, Katolikos'u en yüksek ruhanilik derecesi olarak kabul ederken, Ortodokslar, ruhanilik hiyerarşisinin tepesinde patriklik makamını görmektedirler. Öte yandan, Hristiyanlık hakkında malumat veren klasik kaynaklar da, üzerinde durduğumuz konuda, yani ruhaniliğin mertebeleri hakkında, hem sayı hem de nitelik bakımından birbirleriyle uyumlu değildir[46]. Sonuç olarak, Bîrûnî, kimisi yaygın olarak bilinmemekle beraber, genel olarak Hıristiyanların dini, hiyerarşiye dayalı ruhani bir yapı olarak gördüklerini ve ruhaniliğin de dokuz aşamada tezahür ettiğine inandıklarını ifade etmiştir. Hıristiyanlıktaki ruhanilik dereceleri hakkında yapılan bu tasvir, bir takım makam değişiklikleri olmakla beraber, günümüz Hıristiyan kiliselerinde de görülmektedir.

V. BÎRÛNÎ'YE GÖRE HIRİSTİYANLIKTA İBADET/ANMA GÜNLERİ

Bîrûnî'nin, Hıristiyanların ibadet, bayram ve anma günlerini ifade etmek için kullandığı kelimeler önem taşımaktadır. Hıristiyanların ibadetlerini ifade temek için "*ibadet*" kelimesini ön plana çıkarmaktadır. İbadet: Tanrı buyruklarını yerine getirme, Tanrı'ya yönelen saygı davranışı, tapınma; Ayin, kült, yapılan iyiliklerin göstermelik olmaması, işlenen suçların, ayıpların açığa vurulmaması için kullanılır. Tanrı buyruklarını yerine getirmek, Tanrı'ya yönelen saygı davranışlarında bulunmak, tapınmak anlamına gelir.

[46] el-Mesûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, s. 95. "يودوط" "حور الغينطس"

İkinci olarak, Bîrûnî'nin eserlerinde bayram kelimesi Arapça'daki "îd"[47] ile ifade edilmiştir. Îd kelimesiyle kastedilen bayram, "*âdet halini alan sevinç ve kader; bir araya gelme günüdür*"[48]. Îd kelimesinin kökeni konusunda değişik görüşler ileri sürülmüştür. Hıristiyanlıkta bayramın, tüm dinlerde ibadet etmek için kullanılan unsurlardan bir cevher unsur olduğu ifade edilir[49].

Üçüncü olarak, Bîrûnî'nin anma anlamında kullandığı kelime "*zikr*"dir (çoğulu "*zakirîn*")[50]. Anma, "birini veya bir şeyi akla getirerek sözünü etme, ölmüş bir insanı hatırlamak için yapılan tören, ihtifal" gibi anlamlara gelir. Diğer bir ifade ile bir kişiyi veya bir olayı hatırlamak için yapılan törendir. Bîrûnî'nin anma günü hakkında yaklaşımı şöyledir:

Bu anmalar da onların âdetlerinde/resimlerinde vardır. Şüphesiz onlar onun sahibini hatırlıyorlar, ona dua ediyorlar, onun üzerine sena ediyorlar, onun ismi ile Allah'a yalvarıyorlar. O günde ve onun sonrası başka anmada doğan tüm [çocuklar] onun ismi ile adlandırılıyor. Bazen anmaları taksim eder: [Bunun üzerine] 'Şu anmanın sahibi falandır' derler. Anma [geldiği] zaman, o anmanın sahibi olan kişinin yanında toplanırlar. [Bunun üzerine] ziyafet verilir, ilgilenilir ve yemek yedirilir[51].

Bu arada pekçok eski putperest tanrıları kilise tarafından azizler olarak anılmıştır[52]. Yeni Ahit'te bayram, kutlama veya anma şeklinde geçmektedir: "Siz bu bayramı kutlamaya gidin"[53], "Bu sizin uğrunuza feda edilen bedenimdir. Beni anmak için böyle yapın"[54].

Yine Hıristiyanlık'ta ibadet değişik şekillerde ve zamanlarda yapılır. Müslüman yazarlar da bu durumun farkındadır. Nitekim Makdisi'ye göre, Hıristiyanlık'ta üzerine ihtilaf edilen konulardan

---

47 العيد ج. الأعياد

48 Erdem, Sargon, "*Bayram*", D.İA. 5/257.

49 Jeam Duplacy, *Mu'cemü'l-Lahuti'l-Kitabi*, Darü'l-Maşrık, Beyrut 1986. s. 579.

50 ذكر او ذكران ج. ذكارين

51 el-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye*, s. 255–256.

52 Arthur Weigall, *Pavlus Hıristiyanlığına Dair Bilimsel Bir Eleştiri Hıristiyanlığımızdaki Putperestlik*, Ozan Yayıncılık, İstanbul 2002. s. 117.

53 Yuhanna, 7/8.

54 Luka, 22/19; I.Korintliler, 1I/23.

biri de ibadettir[55].

Hıristiyanlıkta ibadet deyince akla ilk gelen şey kilisedir. Ferdî olarak yapılan dua ve oruç da bulunmakla birlikte, ibadet ağırlıklı olarak kiliselerde ve cemaatle yapılır. Kilisenin sembolü "haç"tır ve çeşitli vesilelerle haç çıkarırlar. Hıristiyanlıkta ibadete çağrı çanla olur ve genellikle günlük, haftalık ve yıllık olmak üzere üçe ayrılır.

A. Günlük İbadetler

Bîrûnî Hıristiyanlık'ta günlük duaların yedi olduğunu ifade eder. Bunlar gece yarısı, sabah, kuşluk, gün ortası/öğle, ikindi, akşam ve karanlık olmak üzere yedi vakittir[56]. Makdisi'ye göre de Hıristiyanlık'ta yedi vakit namaz vardır[57].

Makdisi'nin kast ettiği günde yedi vakit namazı, Süryani Kilisesi'nde görmek mümkündür. Süryani Kilisesi'nde ibadet, akşam namazı ile başlar ve ikindi namazı ile son bulur. İbadetin akşam namazı ile başlaması Kilise'nin kameri takvimi kullanması sebebiyledir. Dolayısıyla, Süryani Kilisesi'nde namaz vakitleri bulunmaktadır[58].

B. Haftalık İbadetler

Bîrûnî, "*hafta*" fikrinin din kaynaklı olduğunu açıklamıştır. Çünkü hafta fikrinin oluşması dini ibadetleri yapmakta zaman bölümü olarak gerekli olmasından kaynaklanmıştır. Nitekim dini bir uygulama olmayan toplumlarda hafta fikrinin yerleşmediği görülmektedir. Bîrûnî, ayrıca, "*hafta*" fikrinin Yahudilerden diğer milletlere yayıldığını da ifade etmektedir.

C. Yıllık İbadetler

Bîrûnî'nin yıllık ibadetler hakkında verdiği bilgiler, kendisini tarih alanında oldukça müstesna bir yere yerleştirmektedir. Bîrûnî yıllık ibadetlere Ekim (Teşrinu'l- Evvel) ayındaki ibadetleri açıklamakla başlar. Yıllık ibadetle ilgili uygulamaları anlatırken onun izlediği yöntem şudur:

---

55 Makdisi, Mutahhar b. Tahir, *el-Bed' ve't-Tarih*, I-VI. Bağdat 1916. 2/45.

56 el-Bîrûnî, *İfradu'l-Makâl*,, s. 175.

57 Makdisi, *el-Bed' ve't-Tarih*, 2/45.; Sayar, Süleyman, *Makdisi'nin Çeşitli Dinler ve İslam Hakkında Verdiği Bilgiler Üzerinde Bir Araştırma*, U.Ü. Sosyal. Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Bursa 1995. s. 172.

58 Durak, Nihat, *Süryânî Ortodoks Kilisesi'nde İbadet*, (M.Ü. Sos. Bil. Enst. Basılmamış Doktora Tezi.) İstanbul 2000. s. 62–75.

1. Genel bir başlık olarak ay zikredilir.

2. İbadetlerin ayın hangi gününde yapıldığı belirtilir.

3. Anılan kişi veya olay zikredilir. Daha sonra gerekli açıklamalar yapılır.

Bunlarla birlikte, Bîrûnî, bilgi vermek amacıyla çeşitli yöntemler kullanarak konuyu okuyucusuna aktarmaktadır. Nitekim Bîrûnî'nin *Kitabu't-Tefhîm lievaili Sinaati't-Tencim* isimli kitabında "*Hıristiyanların Bayramı*" başlığı altında meseleyi müstakil bir konu olarak ele aldığı görülmektedir[59]. Burada gün veya ay değil, doğrudan Hıristiyan Bayramları konu edinilmektedir. Bîrûnî, dinî ibadetler arasında, yalnızca bilinen ve meşhur olanları anlatmakla yetinmektedir[60].

Bîrûnî Hıristiyanların oruç ibadetinden veya perhizlerinden de bahsetmektedir. Bîrûnî'nin oruç kelimesinin Arapça karşılığı olan "savm" ile ifade ettiği Hıristiyan orucu, günümüz Hıristiyanlarınca bir tür perhiz olarak görüldüğü kabul edilebilir. Perhiz, Hıristiyanlık'ta önemli ibadetlerden biridir. Perhiz'de gaye tefekkür, tövbe ve ruhen bir toparlanmadır. Perhiz Tanrı ile beraberliğin zahiri alameti ve O'na ulaşma vesilelerinden biridir.

Bîrûnî, Hıristiyan orucu hakkında şöyle der:

> Mesih'e (a.s.) tabi olanların oruç başlangıcını anlamaları için Yahudilerin Pesah'ını bilmeleri gerekiyordu ve Pesah doğrultusunda Yahudilerden görüş istiyorlardı ve [hangi vakitte geleceğini] onlardan öğreniyorlardı. Yahudiler ise Hıristiyanlar ile aralarındaki düşmanlık sebebiyle oları kızdırmak için hakikatin tersini söylerdi. Bununla birlikte Hıristiyanların tarihinde solnomaları bir hilde emas idi. Nihayet, oların hesap edicileri, oruç başlangıç gününü hesap edip çıkarışa mutesaddi olup, onu çeşitli devirler ve çeşitli hesaplarla hesaplıyorlardı. Böylece, "kronoloji" diye isimlendirilen cetvel tutma âdeti gelişti. Hıristiyanlar da'vosiça, bu hesabı Kayseri piskoposu Yevseviy üç yüz sekiz piskopos ile birlikte birinci sinodda topluca çalışmıştır.[61]

---

[59] el-Bîrûnî, *Kitâbu't-Tefhîm fî Evâili Sına'ati't-Tancîm*, (Nşr. R. Remzi) Leiden 1998, s. 177–179.

[60] el-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye*, s. 243.

[61] el-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye*, s. 271–172.

Bîrûnî, bunların dışında başka Hıristiyan oruçlarının bulunduğunu ifade etmiş ve bunlar için açıklayıcı bilgiler vermiştir[62]. Aynı zamanda o, bu oruçların Hıristiyanların hangi mezhebi tarafından yerine getirildiğini; hangi takvimi kullandıklarını ve bu takvimin hangi güne denk geldiğini açıklamıştır.

VI. BÎRÛNÎ'YE GÖRE HIRİSTİYANLIKTA PATRİKHANELER

Bîrûnî'ye göre, Hıristiyanlık merkezi veya diğer bir ifade ile Patriklik merkezi dörttür. Bîrûnî'nin ifadesiyle patrikliğin bulunduğu yerlere '*kürsü'* denilmektedir[63].

Hz. İsa'nın tebliği Filistin'de başlamasına rağmen Hıristiyanlık teşkilatlanması Filistin dışında Roma topraklarında olmuştur. Hıristiyanların baskı altında yaşadıkları Roma imparatorluğuna yayılmalarıyla teşkilatlanmanın temeli atılmıştır. Teşkilatlanmanın esas sebebi ise, İmparator I. Konstantinos'un devleti ayakta ve onları denetim altında tutmak istemesidir. Böylece 313 yılında "*Milano fermanı*" adı verilen izinnameyi imzalamış, bunun üzerine onlar da hürriyetlerine kovuşmuşlardır. 325 yılındaki I. İznik Konsili'den sonra kilise Roma İmparatorluğunun idarî taksimatını esas alarak teşkilatlanmıştır. Bîrûnî, işte bu teşkilatlanma sonucu oluşan yüksek merkezi "*kürsü*" olarak ifade etmektedir. Patriklik merkezini '*kursî*' olarak zikretmek İslam literatüründe kullanılan bir terimdir. Nitekim el-Harezmî, "Bu şehirler el-Karâsî (tekili Kursî) olarak adlandırılır"[64] demiştir.

Bîrûnî, Kronoloji kitabında, Kürsüye sahip olan yerlerin dört olduğunu ve Hıristiyanların kürsüyü ifade eden Patrikhanelerinin ebediyen dört olacağını ifade ettiklerini zikreder. Patriğin ikamet ettiği yerleri ise ilk olarak İstanbul, Rum, İskenderiye ve Antakya şeklinde sıralamıştır[65]. Ancak buna rağmen daha sonraki telif ettiği *el-Kanunu'l-Mes'ûdî isimli* kitabında ise sıralamada değişiklik yapmıştır.

Yine Bîrûnî, *el-Kânûnu'l-Mes'ûdî*'de Patrikhanenin sayısının

---

62 el-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye*, s. 260.; el-Bîrûnî, *el-Kânûnu'l-Mes'ûdî*, I/240.

63 el-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye*, s. 256.

64 el-Harezmî, Mefâtîhu'l-Ulûm, (tah. İbrahim el-Ebyârî) Beyrut 1989, s. 148.

65 el-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye*,s. 256.

dört olduğundan ve sayının bunu geçmeyeceğinden bahsetmektedir. Patrikhanenin bulunduğu yerleri sıralamaya ise, Kronoloji kitabında zikretmediği sıralamadan başlamıştır. Yeni sıralama ise Beytu'l-Makdis, İskenderiye, Antakya ve İstanbul şeklindedir[66].

Bîrûnî'nin sıralamasındaki bilgi değişikliğine gelince, ilk zamanlarda bulunan Patriklik kürsülerini saymış olma ihtimali çok yüksektir. Yani ilk zamanlarda İznik Konsil'inde üç Patrikhane düzeyinde üç piskoposluk vardı. Bunlar Rum, İskenderiye ve Antakya olarak geçmekteydi. Ancak bunlara sonradan iki Patrikhane daha katılmıştır. Bunlar ise Doğu Hıristiyanlığının merkezi olacak olan İstanbul ve Hıristiyanlığın zuhur ettiği yer olan Beytu'l-Makdis'tir[67]. Bunun dışında da Patriklik merkezi, diğer bir ifade ile Patrik'in bulunduğu bölgeler hakkında değişik bilgiler bulunmaktadır[68].

Hıristiyanlık tarihinde hüküm belirleyen merci olarak konsiller gelmektedir. Aynı şekilde patrikliğin beşe çıkması konusu da konsilde karara bağlanmıştır. Nitekim 692 Trullo Konsili, İmparator Justinianos döneminde (527–565) devlet teşkilatı içinde statüleri tespit edilen beş patrikliği (Roma, İstanbul, İskenderiye, Antakya ve Kudüs) onaylamıştır[69]. Nitekim İstanbul Kilisesine göre eskiden Hıristiyanlığın beş merkezi sayılan Kudüs, Antakya Roma, İskenderiye ve İstanbul eşit yetkiye sahipti[70]. Bîrûnî'nin Kronoloji kitabında Patriklik Kürsüsü olarak saydığı yerler İstanbul[71], Rum, İskenderiye[72], Antakya[73] ve Kudüs'tür[74].

VII. BÎRÛNÎ'YE GÖRE İNCİLLER

İslam dünyasında genel olarak dinler tarihi ile ilgili eser veren düşünürler, Hıristiyanlığın kabul ettiği Eski ve Yeni Ahit'ten oluşan

---

66 el-Bîrûnî, *el-Kânûnu'l-Mes'ûdî,* I/250.

67 Titov, V.E., *Pravoslaviye*, Moskva 1974. s.16.

68 Michel, Thomas, *Hıristiyan Tanrıbilimine Giriş*, İstanbul 1992. s. 168.

69 Şahin, M. Süreyya, "*Fener Rum Ortodoks Patrikhanesi*", D.İ.A. XII/343.

70 Michel, Thomas, age, s. 104.

71 Şahin, M. Süreyya, *Türkiye'de Patrikhaneler*, İstanbul 2003. s.13.

72 Akyüz, P. Gabriyel, *age.*, s. 43.

73 Samuel Akdemir, "*Geçmişte ve Günümüzde Türkiye'deki Süryani Kilisesi*" Hıristiyanlık, Ankara 2002, s. 9.

74 el-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye,* s. 256.

kutsal kitap üzerinde, özellikle de Dört İncil ve yirmi üç risaleden oluşan Yeni Ahit koleksiyonu üzerinde çeşitli incelemelerde bulunmuşlardır. Büyük İslam âlimi Bîrûnî de, *el-Âsâru'l-Bâkiye ani'l-Kurûni'l-Haliye* adlı kitabında, Hıristiyanların kabul ettiği Yeni Ahit koleksiyonu, Dört İncil veya Kanonik İnciller (ilham edilmiş kitaplar) üzerine değerlendirmelerde bulunmuştur.

Bîrûnî, Hıristiyanların kanonik veya otantik kabul ettiği Dört İncil konusunda:

Şüphesiz İncil, Hıristiyanların nezdinde dört nüshadan oluşan bir mushaftır. Bunlardan birincisi Matta'a, ikincisi Markos'a, üçüncüsü Luka ve dördüncüsü Yuhanna'ya aittir. Nitekim onu (İncili), o öğrencilerden (her) biri, beldesinin daveti için yazmıştı. Onlardan (İnciller) her biri, Mesih'in sıfatları ve davet günlerinin ve salib vaktini olaylarının içine alır,[75] demiştir.

Bîrûnî, Hıristiyanların kabul ettikleri İncillerin yazarlarını da Matta, Markos, Luka ve Yuhanna olarak belirtmiştir[76].

A. İncil Kelimesi

İslami literatürde İncil kelimesi hakkında iki değişik görüş vardır. Birinci görüşe göre İncil kelimesi Yunanca kökenlidir. İkinci görüşe göre ise, İncil sözcüğü Arapça necl kökünden gelmektedir[77]. Bîrûnî, bu görüşlerden birincisini kabul etmektedir. Dolayısıyla Bîrûnî'ye göre İncil kelimesi, "*beşara"* (iyi haber, müjde) anlamında Yunanca euangelion kelimesinden gelmektedir. Yine Bîrûnî, Hıristiyanların kutsal metinlerine verdikleri ismin, Arap dilinde mubeşşer anlamına gelen evangelion kelimesinin Arapçalaşmış şekli olarak geçtiğini ve böylece İncil olarak telaffuz edildiğini ifade etmiştir[78]. Otantik kutsal metni ifade eden "euangelion", Latince'ye "evangelium", Fransızcaya "évangile" olarak geçmiştir. İngiliz dilinde ise, eski İngilizce'deki "godspel" kelimesinden gelen "gospel" şeklinde kullanılmaktadır. Çoğunluğun kabul ettiği görüşe göre bu kelime, Arap diline ya doğrudan doğruya veya Habeşçe şekli olan wangel kana-

---

75 el-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye*, s. 24.

76 el-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye*, s. 266, 279.

77 İbnu'l-Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, "ncl"md.; Zamahşerî, *el-Keşşaf*, I/410;

78 el-Bîrûnî, *el-Kânûnu'l-Mes'ûdî*, I/252. "انكليون" " بشارة"

lıyla İncil olarak geçmiştir. Ancak Bîrûnî'nin, İncil kelimesinin direkt olarak Yunancadan geçtiğini söylemesi daha olumlu bir yaklaşımdır. İncil'in "necl" kökünden türediğini kabul edenlerin daha zayıf bir görüşü temsil ettikleri söylenebilir[79].

B. İncilin Muhtevası

Bîrûnî'nin İncilin muhtevası hakkındaki görüşüne gelince, ona göre İncil, İsa Mesih'in doğuşundan başlayıp ölümüne kadar devam eden yaşantısına dair hatıraları/haberleri içeren bir metindir. Onun konu ile ilgili ifadesi: "Enkliyon'dan Arapçalaştırılmış olan İncil, müjde anlamına gelir ve doğumundan vefatına (inkıraz) kadar Mesih'in haberlerini ihtiva eder"[80] şeklindedir.

İslam âleminde İncil iki şekilde anlaşılmaktadır. Bunlardan birincisine göre İncil, Kur'an-ı Kerim'de ifade edildiği şekliyle, Allah tarafından Cibril aracılığıyla gönderilen bir kutsal kitabı ifade etmektedir. Kur'an-ı Kerim'de İncil'in vahiy kaynaklı olduğunu belirten bir ayetin meali şöyledir: "(O peygamberlerin) izlerine Meryem oğlu İsa'yı, kendinden önceki Tevrat'ı tasdik edici olarak gönderdik. Ona da İncili verdik ki, onda bir hidayet ve bir nur vardır. İncili, önündeki Tevratı tasdikçi ve takva sahipleri için bir va'z ve irşad olmak üzere indirdik"[81]. İkincisi ise, Bîrûnî'nin de ifade ettiği gibi, Hıristiyanların da kabul ettiği üzere, esasen dört İncil'den oluşan bir koleksiyondur.

Bîrûnî, dinlerin tarihini araştıran bir bilim adamı olarak eserinde, bu yaklaşımlardan ikincisine, yani İncil'in, esasen dört İncil'den oluşan bir kitap koleksiyonu olduğu görüşüne ağırlık vermektedir. Çünkü Hıristiyanlığın mensupları, kendi kutsal kitaplarını bu şekilde kabul etmektedirler ve Bîrûnî'ye göre "bir din hakkındaki hiçbir ifade, o dine inananlar tarafından kabul edilebilir olmadan geçerli değildir"[82].

Bîrûnî'ye göre, lafız bakımından bir takım ihtilaflar olsa da,

---

79 Harman, Ömer Faruk, "*İncil*", 22/270.

80 el-Bîrûnî, *el-Kânûnu'l-Mes'ûdî*, I/252. Ayrıca bkn. Abdulkadir, Şeybetü'l-hamd, *Çağdaş Dünya Dinleri ve Mezhepleri*, (Çev. Osman Cilacı, Umut Matbaacılık, İstanbul 1995. s. 75.

81 *Kur'an-ı Kerîm*, 5/46; ayrıca bkz., 5/ 47, 66, 68, 110; 3/3, 48, 65; 7/157; 9/111, 48/29; 57/27.

82 Wilfred Cantwell Smith, "*Mukayeseli Din: Nereye ve Niçin*?", Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri, editör. Mehmet Aydın, Konya 2003. s. 54.

mana bakımından ittifak halinde olan Dört İncil iki kapak arasına toplanmış ve bu mecmuaya İncil isimi verilmiştir. Bîrûnî, İncil'in teşekkülü ve İncil yazarları hakkında şu bilgileri vermektedir:

Onu (İncil'i), yaşadığı yer ve dili farklı olan dört kişi yazmıştır. Bunlar da, Filistin'de İbrani dilinde yazan Matta, Anadolu'da Rum diliyle yazan Markos, İskenderiye'de Yunan dilinde yazan Luka ve Efes'te Yunan diliyle yazan Yuhanna'dır. Daha sonra, lafız bakımından farklı, mana bakımından ittifak halinde olan bu dört İncil iki kapak içerisinde bir araya getirilmiş ve bunların tamamına İncil adı verilmiştir[83].

Bîrûnî'nin İncil hakkında verdiği bilgiler günümüzde de, genel olarak kabul edilebilir niteliktedir. Ancak, şunu da belirtmek gerekir ki, günümüzde Hıristiyanların İncil olarak kabul ettiği metin, sadece iki kapak arasına alınan Matta, Markos, Luka ve Yuhanna kitaplarının toplamından ibaret olan bir koleksiyon değildir. İncil yukarıda yazarlarını saydığımız dört kitabın dışında, yirmi üç mektubu da ihtiva etmektedir.

Bu açıklamalardan sonra, yukarıda adları ve müellifleri belirtilen dört İncil hakkında konuyla ilgili kaynaklara dayanarak bilgi verilecektir.

C. İnciller

1. Matta İncili

Bilindiği gibi, Hıristiyanlıkta Kutsal Kitap, Eski ve Yeni Ahit'ten oluşmaktadır. Konumuz olan Yeni Ahit, dört İncil'den oluşan koleksiyonu kendi bünyesinde barındırmaktadır. Onların birincisi, Matta'nın yazdığı İncil olup, yazarının ismine nispetle "Matta İncili" olarak ifade edilmektedir. Matta İncili, Matta tarafından, Filistin bölgesinde telif edilmiştir. Bu İncil, bölgesinden veya yazım yerinden de anlaşılacağı gibi, İbrani dilinde yazılmıştır[84].

Günümüzde elde mevcut en eski İncil metinleri Yunanca olmakla beraber, bu İncillerin bir kısmının ilk olarak İbrani dilinde kaleme alındığı bilinmektedir. İbn Haldun, Mukaddime'sinde,

---

83 el-Bîrûnî, *el-Kânûnu'l-Mes'ûdî*, I/252.

84 el-Bîrûnî, *el-Kânûnu'l-Mes'ûdî*, I/252.

Bîrûnî'yi destekler mahiyette, "Matta, İncili Beytu'l-Makdis'te İbranice yazıldı" şeklinde bir bilgi vermektedir[85]. Bununla birlikte Rahmetullah b. Halilurrahman Rahmetullah el-Hindî (1306/1889), Matta İncilinin aslının İbranîce yazıldığını, fakat bunun kaybolduğunu söyleyerek mevcut Yunanca tercümesinin de ne zaman ve kimin tarafından yapıldığının belli olmadığını öne sürmektedir[86].

Bîrûnî ise, Matta İncilinin yazıldığı yerin Filistin olduğunu belirtmiştir. Bununla beraber, onun bu görüşü, bu konudaki tek görüş değildir. İncilin, Yunanistan ve Suriye'de yazıldığını iddia eden dinler tarihi araştırmacıları da bulunmaktadır[87].

2. Markos İncili

Bîrûnî'ye göre Markos, İncili oluşturan kitapların ikincisinin yazarıdır[88]. Gerçekte Markos İncili, ilk yazılan İncil olarak bilinmektedir[89], fakat Bîrûnî, bu İncili ikinci sıraya yerleştirmiştir. Bunun sebebi, onun Yeni Ahit düzenini esas almasıdır. Dolayısıyla Markos İncilinin ikinci sırada zikredilmesinin nedeni budur.

Bîrûnî, Markos'un, İncilini Anadolu'da (Rum) Rum dilinde yazdığını belirtmiştir[90]. Bîrûnî'nin bu konuda verdiği bilgilerde dil hususunda bazı meseleler kendini göstermektedir. Bunlardan bir tanesi, dil ile ilgili olarak ortaya çıkmaktadır. Acaba Bîrûnî, Rumca ile hangi dili kasdetmiştir? Çünkü Bîrûnî'nin bazen Yunanca yerine Rumca'yı kullanıldığı da görülmektedir. Bununla beraber onun, Rumca ile Yunanca ayrı olarak kullandığı da bir gerçektir. Nitekim Bîrûnî Markos İncili'nin Rumca yazıldığını ve Luka İncili'nin Yunanca olduğunu açıkça belirmektedir. Burada Rumca ile Yunanca ayrımı bariz bir şekilde görülmektedir. Klasik İslam literatürüne bakarak, Bîrûnî'nin Rumca'dan kastının Latince olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim İbn Haldun, konu hakkında "Petrus İncili'ni

---

85 İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 208.

86 el-Hindî, Rahmetullah b. Halilurrahman Rahmetullah, *İzharü'l-Hakk*, Kahire 1986. s. 79.

87 Kuzgun, Şaban, *Dört İncil Farklılıkları ve Çelişkileri*, s. 178.

88 el-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye*, s. 263.

89 Sarıkçıoğlu, Ekrem, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, s. 313.

90 el-Bîrûnî, *el-Kânûnu'l-Mes'ûdî*, I/252.

Latince yazdı ve öğrencisi Markos'a nispet etti" şeklinde açık bir şekilde bilgi vermektedir[91]. Ancak Muhammed Ebu Zehra ise, "Markos'un İncil'i Yunanca yazılmıştır. Hıristiyan yazarlardan bunun tersine görüş serdedenlere şahit olmadık" demektedir. Yine Markos İncilinin yazarının, Romalı inananların isteği üzere Yunanca veya Grekçe yazıldığı söylenmektedir[92]. Ancak buna karşılık Roma'da yazıldığına dair rivayetler de vardır[93].

3. Luka İncili

Bîrûnî, Yeni Ahit koleksiyonunu oluşturan İncillerin üçüncüsünün Luka İncili olduğunu ifade etmiştir[94]. Bîrûnî'nin verdiği sıra günümüzde de aynı şekilde Kanonik İncillerde yer almakta ve bu İncil'in Pavlus'un hekim diye adlandırdığı Luka[95] tarafından yazıldığı kabul edilmektedir[96]. Yine Ebu Reyhan, Luka'nın, İncilini İskenderiye'de yazdığını zikretmiştir[97].

Bîrûnî'ye göre Luka, İncilini Yunanca yazmıştır[98]. Günümüz kaynakları da, Luka İncili'nin ilk olarak Yunanca yazıldığını kabul etmektedir[99]. Bununla beraber, Luka İncili'nin ilk olarak Yunanca değil de, İbranice olarak yazıldığını iddia eden araştırmacılar da bulunmaktadır[100]. İbn Haldun ise, Luka İncilinin Latince yazıldığını kaydetmiştir[101].

4. Yuhanna İncili

Bîrûnî, Yeni Ahit'in son İncilinin Yuhanna tarafından yazıldığını ifade etmiştir. el-Fısal müellifinin, Hıristiyanların otantik olarak kabul ettikleri dördüncü İncilin, Yuhanna tarafından yazıldığına dair

---

91 İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 208.

92 Sarıkçıoğlu, Ekrem, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, s. 313.; Harman, Ömer Faruk, "*İncil*", D.İ.A., 22/272.

93 Ebu Zehre, *Muhammed, Hristiyanlık Üzerine Konferanslar*, s. 79.

94 el-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye*, s. 258.

95 Koloseliler, 4/14.

96 Harman, Ömer Faruk, "*İncil*", 22/272.

97 el-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye*, s. 258.

98 el-Bîrûnî, *el-Kânûnu'l-Mes'ûdî*, I/252.

99 Sarıkçıoğlu, Ekrem, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, s. 314.

100 Kuzgun, Şaban, *Dört İncil Farklılıkları ve Çelişkileri*, s. 176–178.

101 İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 208.

bilgisi günümüzde de geçerli ve makbüldür. Yine Bîrûnî, Yuhanna'nın, İncilini, (bu günkü Türkiye sınırları içinde kalan) Efes'te yazdığını kaydetmiştir[102]. Ancak İbn Haldun Yuhanna'nın, İncilini Roma'da yazdığını kaydetmiştir.[103] Öyle görünüyor ki o, konuyu ülke sınırları çerçevesinde düşünmüştür. Yahya'dan sonra İsa'ya şakirtlik yapan Yuhanna, M.S. 70 yılında Kudüs'ün Romalılar tarafından işgal edilmesi esnasında Filistin'den ayrılıp Efes'e gitmiştir. Daha sonra, İmparator Dominatus tarafından Patmos'a sürgün edilen Yuhanna, İmparator Nerva döneminde tekrar Efes'e dönmüştür. Yuhanna'nın, İncilini bu dönemde yazdığı kabul edilmektedir.[104].

Bîrûnî, Yuhanna'nın, İncilini Yunanca olarak kaleme aldığını ifade etmiştir[105]. Yuhanna İncilinin Yunanca yazıldığına dair genel bir kabul olmakla beraber, bu konuda bir kesinliğin olmadığını söyleyen Şaban Kuzgun, söz konusu İncilin Helenistik felsefeyi yansıtır bir tarzda yazılmış olması hasebiyle, Yunan dilinde kaleme alınmasının akla daha uygun geldiğini belirtmektedir[106]. Ancak Dördüncü İncilin yazarı olan Yuhanna'ın tarihi kişiliği hakkında birtakım ihtilaflar vardır. Acaba, sözü edilen İncili hangi Yuhanna yazmıştır? Çünkü İncil yazımıyla irtibatlandırılan iki Yuhanna bulunmaktadır. Bunlardan ilki Zebede oğlu havari Yuhanna'dır ki, onun İbranice-Aramice olarak yazdığı küçük bir parça vardır. Diğer Yuhanna, ilkinden en az iki asır sonra yaşadığı tahmin edilen ve İskenderiye felsefe okuluna mensup olan bir kişi olup, İncili Yunanca kaleme almıştır. İşte bu İncilin başına yazılmış olan "Yuhanna İncili" karışıklığa yol açmış ve bu İncilin havari Yuhannaya isnad edilmesine sebep teşkil etmiştir. Kuzgun'a göre "İşin esası şudur: Havari Yuhanna, Yunanca bir İncil yazmamıştır. Onun İbranice-Aramice olarak yazdığı küçük bir parça vardır. Fakat meçhul Yuhanna'nın İncili, Havari Yuhannaya nispet edilince, esas Havari Yuhanna tarafından İbranice olarak yazılan kısım da Yunanca yazılmış olan meç-

---

102 el-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye*, s. 266.

103 İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 208.

104 Sarıkçıoğlu, Ekrem, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, s. 314.; Harman, Ömer Faruk, "*İncil*", D.İ.A., 22/272.

105 el-Bîrûnî, *el-Kânûnu'l-Mes'ûdî*, I/252.

106 Kuzgun, Şaban, *Dört İncil Farklılıkları ve Çelişkileri*, s. 178.

hul Yuhanna'nın İnciline eklenmiş ve bugünkü bilinen Yuhanna İncili ortaya çıkmıştır"[107].

VIII. BÎRÛNÎ'YE GÖRE YENİ AHİTTEKİ ÇELİŞKİLER

Bîrûnî, Hıristiyanların Kutsal Kitap olarak ifade edilen metinlerinin ve onun ikinci kısmı olarak telakki edilen Yeni Ahit'in, özellikle İncillerin bir birine muhalif olduğunu ifade eder. Ancak bunu İslamî bir polemik veya kelamî bir bakış açısıyla değil, bu İncillerin kendi içinde tarihi verilerinin çeliştiği bakımından zikreder. Nitekim Bîrûnî konuyu kelamî bakış açısıyla değil tamamen tarihi açıdan ele almıştır. O, İncillerdeki çelişkiyi şöyle izah eder:

> Şüphesiz İncil, Hıristiyanların nezdinde dört nüshadan oluşan bir mushaftır: Bunlardan birincisi Matta'a, ikincisi Markos'a, üçüncüsü Luka ve dördüncüsü Yuhanna'ya aittir'. Nitekim onu (İncili), o öğrencilerden (her) biri, beldesinin daveti için yazmıştır. Onlardan (İnciller) her biri, Mesih'in sıfatları ve davet günlerinin ve salib vaktinin olaylarını içine alır. Ancak onların iddialarının çoğu birbiriyle çelişmektedir…[108]

Bîrûnî, Matta İncili'nde geçen İsa'nın nesebi ilgili bölümü getirir[109] ve İbrahim'de inkıtaa uğradığını ifade eder[110]. Bundan sonra da Luka İncilinin aynı yerini getirir[111] ve bunun Hıristiyanların noksanlarından olduğunu zikreder. Bununla birlikte Bîrûnî, Hıristiyanların argümanlarını dile getirir ve İsa'nın soyu ile ilgili olanın Tevrat geleneğinden geldiğini iddia ettiklerini zikreder. Ancak Bîrûnî'ye göre bu asılsız bir iddia olup bir kişi, kadından çocuğu olmadan öldüğü zaman, ona (kadına) ölenin kardeşi, kardeşinin nesebinin tespiti için halef olur. Bunun üzerine ondan doğulursa nesep yönünden ölüye mensup olur, diriye ise vilade/doğum yönünden olur…[112].

Yine Bîrûnî, İncillerden birinin diğerinden lafız olarak farlılık

---

107 Kuzgun, Şaban, *age.*, s. 178-179; Sarıkçıoğlu, Ekrem, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, s. 314.

108 el-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye*, s. 24.

109 Matta, 1/1–16.

110 el-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye*, s. 24.

111 Luka, 3/23–31. (38).

112 el-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye*, s. 24.

arz ettiğini şöyle ifade eder: "…Lafız bakımından farklı, mana bakımından ittifak halinde olan bu dört İncil iki kapak içerisinde bir araya getirilmiş ve bunların tamamına İncil adı verilmiştir"[113].

Bîrûnî'ye göre İncillerdeki çelişkiyi Günay Tümer şöyle ifade eder: "Tevrat'lar çeşitli ve birbirinden farklı olduğu gibi, İncil'ler de böyledir. Markos, Matta, Luka ve Yuhanna İncillerini, yazarları, birbirinden farklı olarak kendi zanlarına göre düzenlemiştir. Meselâ, Matta ve Luka'daki İsa'nın nesebi ve nisbet yönünden Yahudilerle Hıristiyanlar arasında tartışma olduğu gibi, bu ikisi arasında tutarlılık da yoktur"[114].

IX. BÎRÛNÎ'YE GÖRE HIRİSTİYANLIKTA MEZHEPLER

Burada, Bîrûnî'nin zamanına kadar olan Hıristiyan mezhepleri ele alınacaktır. Ancak o dönemdeki bir mezhebin günümüzde bir kaç mezhep halinde veya türlü şekillerde tezahür ettiği belirtilmelidir. Bîrûnî'den sonra Hıristiyanlığın kendi içinde bazı bölünmelere uğramış olması ya da bu gün itibarıyla onun zamanında bulunan bir Hıristiyan mezhebinin birkaç mezhebe/kiliseye ayrılması veya mezhebin hiçbir mensubunun kalmamış olması, Bîrûnî'nin konuyla ilgili bilgileri değerlendirilirken göz önünde bulundurulmalıdır.

Bîrûnî'nin, Hıristiyanların bir mezhebini ifade etmek için kullandığı terim, günümüzde Hıristiyan mezheplerinin birkaç büyük mezhebini içine alabilmektedir. Diğer yandan, Hıristiyanlık tarihinde bir dönemde ortodoks kapsamında görülen bir kişi ya da öğretinin bir başka dönemde heretik olarak ilan edildiği bilinmektedir[115].

Bîrûnî, Hıristiyanların birkaç mezhebe bölündüğünü ya da kendi deyimiyle fırkaya ayrıldığını ifade etmektedir. Nitekim en meşhur veya en çok mensubu bulunan Hıristiyan mezheplerini, *el-Kânûnu'l-Mes'ûdî isimli* kitabında Yakubî, Melkanî ve Nesturî şeklinde ifade etmiştir[116]. Ancak *Tahkîk* adlı kitabında sıra değişikliği yapmış ve Melkitleri ilk sırada zikretmiştir.

---

113 el-Bîrûnî, *el-Kânûnu'l-Mes'ûdî*, I/252.

114 Tümer Günay, *age.*, s. 187.

115 Şinasi Gündüz, *Küresel Sorunlar ve Din*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005. s. 184–190.

116 el-Bîrûnî, *el-Kânûnu'l-Mes'ûdî*, I/238.

A. Melkaiyye

Bîrûnî *Kronoloji* isimli kitabında Hıristiyan mezheplerinin birincisi olarak Melkaiyye'yi zikreder. Bundan sonra ise "*Melkaiyye*" kelimesinin kavramlaşması ve oluşumu hakkında bilgi verir. İslam literatüründe "*Melkaiyye*" kelimesi üzerine iki görüş bulunmaktadır: Bunlardan birincisinde, "*Melkaiyye*" kelimesinin krala, daha doğrusu krala yakın olmaları veya onunla aynı safta yer almaları nedeniyle; ikincisinde ise diğer mezhepler gibi bir lidere/öndere veya Melkan isminde bir şahsa nispetle oluştuğu öne sürülmektedir[117]. İlk görüşün doğru olduğunu düşünen Bîrûnî, Hıristiyanlığın bir kilisesini ifade eden Melkaiyye'nin, kral sözcüğüyle bağlantılı olarak gelişen bir kelime olduğunu açıklamış ve 'Rum Meliki (Kralı) sözü üzerine' isimlendirildiğini zikretmiştir[118]. Nitekim Melkaiyye kelimesi, Sâmî dillerinde "*kral*" anlamındaki mlk kökünden gelmektedir ve Süryânîce'de "*kral taraftarları*" manasına gelen malkâye/melôye İslam literatürüne mlk kökünden türeyen değişik şekillerde geçmiştir. Makdisi de Melkitler isminin kraldan alındığı görüşündedir[119]. Ancak bu iki görüşten birincisinin daha doğru bir yaklaşım olduğunu ve günümüz incelemeleriyle de uyuştuğunu söyleyebiliriz.

Melkaiyye kelimesinin beşinci yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlandığında Hıristiyan tarihçilerinin tümünün birleştiği kabul edilmektedir. Aslında bu kelimenin terim olarak kullanımının Yakubîlere ait olduğu söylenmektedir. Melkaiyye kelimesinin terimleşmesine gelince, Yakubîler, doğu Hıristiyanlarından kendilerine muhalif olan ve 451 yılındaki Kadıköy Konsili'nin kabulü üzerine

---

117 İkinci görüşü savunanlar arasında Melkitler'i Melkâ veya Melkan isimli bir şahsa nispet eden eş-Şehristânî ve el-Kalkaşandî gösterilebilir. Nitekim eş-Şehristânî, "Rum diyarında zuhur eden Melkâ'ya tabi olanlar" (eş-Şehristânî, *el-Milel ve'l-Nihal*, I/222.) açıklamasıyla Melkaiyye mezhebinin kurucusunun Melkâ isminde bir kişi olduğunu açıklar. Bununla birlikte el-Kalkaşandî de eserinde Melkâniyye'yi, "Rum diyarında zuhur eden Melkan'a tabi olanlardır" (el-Kalkaşandî, Ebu'l-Abbas Şihâbuddin Ahmed b. Ali, *Ebu'l-Abbas el-Kalkaşandî ve Kitabuhu Subhi'l-A'şâ fi Sınâati'l-İnşâ*, el-Mektebetu'l-Arabiyye, Kahire 1973.) şeklinde tanımlamaktadır.

118 el-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye*, s. 255.

119 "فالملكانيّة يُنسب إلى ملك الروم". Makdisi, *el-Bed' ve't-Tarih*, 2/45.

İmparator Marcian'a muvafık kalanları Melkaiyye diye isimlendirmişlerdir[120].

Bîrûnî'nin Hıristiyanların bir mezhebini ifade etmek için kullandığı Melkaiyye/Melkit veya Melkani terimi, günümüzde Hıristiyan mezheplerinin büyük birkaç mezhebini içine almaktadır. Nitekim Melkaiyye, daha sonra zuhur edecek olan ve oluşum sürecinde kendini *evrensel* olarak niteleyen Katolikliği, kendini Hıristiyanlığın *doğru inancı* olarak tasvir eden Ortodoksluğu ve Katolikliğe karşı çıkmasıyla Protestan adını alacak olan Protestanlığı ihtiva eden bir kavramdır.

Yukarıda ifade edildiği gibi, Bîrûnî Hıristiyanların birkaç mezhebe bölündüklerini dile getirmiştir. Hıristiyanlık içinde bölünme sürecinde oluşan mezheplerin birincisi Melkaniler olarak ifade edilmektedir. Burada Biruni Melkanileri birinci sıraya yerleştirmekle bir şeyin önemle altını çizmektedir: Melkaniler bölünüp ayrılan değil, bölünmeye uğrayan kilisedir.

Bîrûnî, "Melkaniler Rumlardır" ifadesiyle Melkitlerle Rumlar arasında bağlantı kurmuştur. Ayrıca bu konuda "Rum'da (Anadolu'da) onlardan başka [kimse] yoktur"[121] şeklinde bilgi vererek, Anadolu'nun hâkim mezhebinin Melkâniyye olduğunu açıklaya çalışmaktadır. Nitekim Şehristânî de bu konuya "Rum'un azamiyeti Melkanilerdir"[122] şeklinde bir açıklama getirmiştir. Bu da Rum memleketinde Melkitler'den başka bir mezhebin olmadığını ve aynı zamanda onun bu bölgenin mezhebi olduğunu ifade etmektedir.

Bîrûnî, Nesturilerin ayinsel geleneklerini zikrederken Melkanilerle mutabık oldukları ritüelleri şöyle sıralamıştır. "Milad, Dinh, Şum'a İlk Oruç, Büyük Sa'anîn, Havarilerin ayağını yıkama, Mesih'in fıshı, Salib Cuması, Kıyameti, Fıtır, Yeni Hafta, Sulak, Pentekost, Mert Meryem Orucu ve Melka'iyye'nin anmalarından bazı zikredilenler"[123].

---

120 Zeyyat, Habib, *er-Rum el-Melkiyyun fi'l-İslam*, Harisa: Imprime Saint Paul, [y.y. : y.y.], Lübnan 1953. s. 1–4.

121 el-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye*, s. 255. el-Bîrûnî, *el-Kânûnu'l-Mes'ûdî*, I/238.

122 eş-Şehristânî, *el-Milel ve'l-Nihal*, I/222.

123 el-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye*, s. 275.

B. Nesturîlik

Bîrûnî'ye göre, Hıristiyan mezheplerinin ikincisi olan Nesturîlik, "İskender [asrının] yedi yüz yirmi küsur yılında kendi görüşünü açıklayan Nesturius'a mensup olanlardır"[124]. Nitekim Makdisi'ye göre de Nesturîler, Nesturius'a nispet edilir[125].

Bîrûnî, Nesturius'un yaşadığı asrı, İskender yılının yedi yüz küsur yılında olduğu şeklinde tarihlemiştir. Bu yaklaşımı açıklayabilmek için İskender'e atfedilen tarihi takvimi bilmek önemli olup, bu takvim İskender'in ölüm tarihi ile başlamakla genel olarak M.Ö. 323 olarak tarihlenmektedir. Bunun üzerine Bîrûnî'nin verdiği rakamı hatırladığımızda, M.S. 400 yıllarına denk gelmektedir. M.S. 428 yılında Nesturius'un İstanbul Patriği olduğunu düşündüğümüzde bunun doğru bir yaklaşım olduğu düşünülebilir. Çünkü Bîrûnî, bu tarihi Nesturius'un görüşünü açıkladığı zaman olarak belirtmiştir.

Yine Bîrûnî, Nesturius'un, Nesturius ve Nesturiliğe karşı gelen veya o mezhebi/kiliseyi yasaklayan ve Teotokos (Tanrı Anası) fikrinin savunucusu patrik Kyrillus zamanında olduğunu ifade eder[126]. Bilindiği gibi Nesturiliğe karşı olan Kyrillus 431 Efes konsilinde Nestoryus'u azlettirmiştir[127]. Ancak İslam literatüründe Nesturius'un yaşadığı dönem konusunda farklı bir görüşü dile getirenler de olmuştur[128].

Arius'tan sonra, Hıristiyanlar arasında kayda değer en önemli bölünmelerden biri de Nestorius'un (öl.450), İsa'nın İnsan-Tanrı değil, Tanrı taşıyıcı olduğu görüşünü ileri sürmesinden sonra ortaya çıkmıştır. Ona göre İsa Tanrı değil, insan olarak doğmuş ve bedenine Logos'un (Kelam) girmesi ile Tanrı olmuştur. Nestorius, bu yüzden Meryem'e Teotokos (Tanrı Anası) denilemeyeceğini, ona sadece Christotokos (İsa'nın Anası) denilebileceğini öne

---

124 el-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiyee*, s. 255.

125 Makdisi, *el-Bed' ve't-Tarih*, 2/46.

126 el-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye*, s. 266.

127 Gündüz, Şinası, *Din ve İnanç Sözlüğü*, s. 86.

128 "أصحاب نسطور الحكيم الذي ظهر في زمان المأمون". eş-Şehristânî, *el-Milel ve'l-Nihal*, I/224.

sürmüştür[129].

Bîrûnî, Nesturilerin yayılma bölgesi hakkında da bilgi vermektedir. Nesturilerin yayıldığı bölgeler arasında Şam (bugünkü Suriye), Irak ve Horasan'ı zikretmektedir. Horasan günümüzde Orta Asya'ya karşılık gelmektedir. Nitekim Bîrûnî Merv Metropolitliğinden de bahseder; ancak Hıristiyanlığın bu bölgeye yayılışı hakkında bilgi vermemektedir[130].

Bîrûnî Hıristiyanların Araplar arasında yayılması hakkında da bilgi vermektedir. Buna göre İbâdîler ve Gassani Arapları Hıristiyanlığı kabul etmişlerdir. İbâdîler'i 'Arap Hıristiyanlardır'[131] şeklinde nitelendiren Bîrûnî'ye göre İbâdîler ismi, İran meliklerine bağlı Hîreli Hıristiyan Araplara verilmiştir[132]. İbâdîler, Tenûh, Lahm ve Ahlâf kabileleri gibi Yemen Arap kabileleridir[133]. İbâdî kelimesi değişik okunmakla birlikte, İbâdîler hakkında "Irak ve İran'daki Hıristiyanların çoğu gibi Hîre İbbadları da Nesturiliği benimsemişlerdir"[134] şeklinde değerlendirilmeler yapılmıştır. Nitekim İbâdîler, Nesturi mezhebi içerisinde Arap menşeli Hıristiyanlar için kullanılan kabilesel bir kavramdır.

Bîrûnî'nin Hıristiyan mezhepleri arasında saydığı Gassaniler, Arap mensubiyeti bulunan bir mezheptir[135]. Gassânîler ismi Gassân gölü kenarına yerleşmelerinden dolayı verilmiştir. Gassâniler, Monofizit Yakûbî Mezhebî'ne mensup idiler. 569 yılında Gassânîlerin başına geçen Münzir İbn Hâris, bir mahalli Konsil toplayarak üç yarı Tanrı'nın varlığını kabul eden Tritheist inancını benimseyenlerin aforoz edilmesini sağlamıştır[136]. Reddiye kitabının müellifi olan Cahiz, Gassani'nin, iki Hıristiyan Arap Kralı'ndan biri olduğunu belirtir ve şöyle der: "Yahudilerin zikrettiği üzere Hıristiyanlar birkaç

---

129 Eroğlu, Ahmet Hikmet, "*Hıristiyanların Bölünme Sürecine Genel Bir Bakış*", A.Ü.İ.F.D. XLI. s. 312.

130 el-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye*, s. 255.

131 el-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye*, s. 279.

132 el-Bekrî, *Câhiliye Arapları*, (Çev. L. Öztürk) İstanbul 1998. s. 45.

133 ed-Dakûkî, Hüseyin Ali, "*Hîre*", D.İ.A. 18/122.

134 Günaltay, Şemseddin, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, Ankara 1997, s. 91.

135 el-Bîrûnî, *Kitabu'l-Cemahir fi Marifeti'l-Cevahir*, Beyrut 1973, s. 21.

136 Karlığa, Bekir, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, İstanbul 2004, s. 89–90.

fırkadır. İslam geldiğinde Gassânî ve Lahmî adında iki Hıristiyan melik vardı. Araplar bu ikisine bağlı idiler ve onlara haraç verirlerdi"[137]. Genel olarak bakıldığında Abu'l-Farac yazısında da iki Hıristiyan Arap mezhebini görmek mümkündür. Ancak Abu'l-Farac tarihinde verilen mezhep isimleri ile Bîrûnî'nin verdiği mezhep isimleri farklıdır[138]. Öte yandan, İbn Kuteybe (276/889) *el-Maarif adlı* kitabında Hıristiyan Rebîa, Gassân ve Kudâ'dan bahsetmektedir[139].

Bîrûnî'nin Nesturiler üzerindeki, özellikle bayramları ve oruçları hakkındaki araştırmaları birinci elden bilgilerdir. Bu aynı zamanda müşahedeye dayanmakla birlikte karşılaştırmalı bir gözlemdir[140].

C. Yakubîlik

Bîrûnî, Hıristiyan mezheplerinin üçüncüsü olarak Yakubileri zikreder. O, Yakubiliğin kurucusu hakkında herhangi bir bilgi vermemekte; sadece mezhebin ismini kurucusundan aldığını belirtmektedir. Yakubiliğin temellerini kuran kişinin ise Suriyeli bir piskopos olan Yakub Baradaeus olduğu bilinmektedir. Ayrıca Bîrûni, "Üçüncüsü Yakubilerdir; onlar (Melkaiyye, Nestuliler ve Yakubiler) Hıristiyanların büyük mezheplerindendir" diyerek Yakubi mezhebinin büyük bir mezhep olduğu hakkında değerlendirmede bulunmuştur.

Bîrûnî, Mısır bölgesindeki Hıristiyanların genel olarak Kıpti; onların çoğunun benimsediği mezhebin de Yakubilik olduğunu ifade etmektedir[141]. Bîrûnî'nin ifade ettiği gibi, Kıptiler bugün de Mısır bölgesinde yaşayan Hıristiyanlardır ve onlar Hıristiyan mezheplerinden Yakubiliği benimsemişlerdir.

Yine Bîrûnî, "onların arasında usulde/dinde, yani onları birbirinden ayıran uknumlarda, lahutilikte, nasutilikte ve ittihatta ihtilaf

---

137 Cahiz, *fi'r-Redd ala'n-Nasârâ, Selâse Resâ'il*, Beyrut, s. 67.

138 Gregory Abul_Farac, *Abu'l-Farac Tarihi*, (Süryanice'den İngilizce'ye çev. E.A.W. Budge, Türkçe çev. Ö. R. Doğrul) Ankara 1945, I-II, I/159.

139 "كانت النصرانية في (ربيعة)، و (غسان) و بعض (قضاعة)." İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-Maarif* , (thk. S. Ukkaşe), 2. bs. Darü'l-Maarif, Kahire 1981. s. 621.

140 el-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye*, s. 255–280.

141 el-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye*, s. 255.

vardır"[142] der. Makdisi'ye göre ise Yakubiler, Tanrı'nın bir ve kadim olduğuna inanırlar. O, ne cisimdir ne de insan, sonradan cisme bürünmüş ve insan olmuştur. Bu mezhep, ma'budlarının üç uknumdan ibaret olduğunda mütefekkirler. Bu demektir ki, üç uknum bir tek varlıktır. O da kadim cevherdir. Dolayısıyla Baba, Oğul ve Kutsal Ruh bir tek Tanrı'dır[143].

E. Ariusçuluk

Bîrûnî'nin Hıristiyanların büyük mezhepleri arasında saymadığı bir mezhep olan Ariusçuluk, ismini kurucusu Arius'tan almaktadır[144]. Bîrûnî, Hıristiyan mezheplerinden olan Ariusçuluk hakkındaki genel görüşünü şöyle açıklamıştır: "Onların arasında Ariusçuluk olarak isimlendirilen bir mezhep vardır. Onların Mesih [hakkındeki] görüşleri Ehli İslam'a daha yakın ve tüm Hıristiyanların görüşlerine ise daha uzaktır"[145].

Şehristânî, Arius'un görüşlerinin ilk konsilin toplanmasına sebep olduğunu belirttikten sonra, konsilde alınan kararı şöyle açıklamıştır[146]. Ariusçuluk, 344 ile 361 yılları arasında üç mezhebe ayrılmıştır[147].

F. Markûnîlik

Bîrûnî, Hıristiyanlar tarafından heretik sayılan Markûnîlik mezhebinden de bahseder[148]. Markûnîlik, Roma'da M. S. 144 yıllarında adını duyurmuş olan Sinop kökenli bir tüccarın liderliğinde ortaya çıkmış Râfızî/Heretik bir harekettir[149]. Bu mezhebin isminin duyulması, aynı zamanda aforoz tarihidir[150]. Markûnîlik'in kurucusu

---

142 el-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye*, s. 255. el-Bîrûnî, *el-Kânûnu'l-Mes'ûdî*, I/238.

143 Makdisi, *el-Bed' ve't-Tarih*, 2/42.; Sayar, Süleyman, *age.*, s. 175.

144 el-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye*, s. 255. Mezhep hakkinda geniş bilgi için bkn. Baş, Bilal, "*Monoteist bir Hıristiyanlık yorumu: Aryüsçülük Mezhebi*", Dîvân: İlmi Araştırmalar, yıl. 5. sayı 2. 2000. s. 167- 200.

145 el-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye*, s. 255.

146 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/223.

147 Atay, Hüseyin, *Kur'an'ın Reddettiği Dinler*, Ankara 1999. s. 113–134.

148 el-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye*, s. 176.

149 Şenay, Bülent, *İlk Râfızî Hıristiyan Kilisesi Markûnîlik*, İstanbul 2003, s. 42.

150 Floramo, Giovanni, *Gnostisizm Tarihi*, (çev. S. A. Baş–B. Baş) Litera Yayıncılık, İstanbul 2005. s. 300.

Marcion, bir piskoposun oğlu olarak Karadeniz kıyısındaki Sinop'ta, Pontus'ta doğmuştur[151]. Marcion, II. yüzyılın başlarında yaşamış büyük Hıristiyan din ayrılıkçısı olarak da bilinmektedir[152].

Bîrûnî, Hıristiyanlarca heretik/râfızî bir hareket olarak görülen Markûnîliğin oluşumu hakkında bilgi vermektedir. Ona göre Marcion, Hıristiyanların temel öğretisinde yer alan İsa Mesih'ten ve Mecusiliğin temel öğretisinde önemli yeri olan Zerdüşt'ten bilgi alan bir kimsedir. Nitekim öğretisinin bir bölümünü Hıristiyanlıktan; diğer bölümünü ise Mecusilikten almıştır. Böylece Markûnîlik, Hıristiyanlık ile Mecusilik'i bir araya getiren dualist bir mezheptir[153].

Bîrûnî, dualist mezhebin kurucusu Marcion'un, İsa Mesih'e nispetle bir İncil yazdığını açıklamış[154] ve Marcion taraftarlarının elinde bulunan İncil'in diğer İncil'den farklı olduğunu belirtmiştir[155]. Kendi doktrinini destekleyecek nitelikte bir kutsal metinler koleksiyonu oluşturan Marcion, Hıristiyanlık açısından mûteber metinler olarak yalnızca, baş taraflarını biraz kırptığı Luka İncili ile Pavlus'un mektuplarının on tanesini kabul etmiştir[156]. Ancak Marcion İncili elyazması halinde saklanmış değildir[157]. Bununla birlikte Hıristiyanların İncili toplamasında etken olan bir şahsiyettir[158].

Pavlus'un mektupları ve Luka İncili'ni kapsayan bu metinler grubu bir bakıma Yeni Ahit kanonunun (resmi kitaplar listesi) bir çekirdeği niteliğindeydi ve sadece kendi kilisesi için geçerlilik taşımaktaydı. Marcion'un ayrıca bu metinlerdeki bütün Yahudi

---

151 McDonald, H. Dermot, "*Markion*", Hıristiyanlık Tarihi, (çev. S. Sel-L. Kınran) Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul 2004. s.106.

152 Challaye, Felicien, *Dinler Tarihi*, (çev. S. Tiryakioğlu), Varlar Yayınları, İstanbul, 1998. s. 178.

153 el-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye*, s. 176.

154 el-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye*, s. 176.

155 el-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye*, s. 25.

156 Özemre, Ahmet Yüksel, *Toma'ya Göre İncil: ya da Hz. İsa'nın 114 Hadisi*, 2. bs. Kaknüs Yayınları, İstanbul 2002. s. 18.

157 Challaye, Felicien, *Dinler Tarihi*, (çev. S. Tiryakioğlu), Varlık Yayınları, İstanbul, 1998. s. 179.

158 Hikmet Tanyu, *Dinler Tarihi Araştırmaları*, Ankara Üniversite Basımevi, Ankara 1973. s. 121.

unsurları çıkarmak için bir tür sansür de uyguladığı belirtilse de[159], bu konuda değişik görüşler vardır[160]. Marcion, kayıp bir eser olan Antitheses'de sistematik bir şekilde iki Tanrı arasındaki zıtlıkları ortaya koymuştur[161].

Marcion, İslam âleminde üzerinde araştırma yapılan Hıristiyan mezheplerinden biridir. Bîrûnî bu mezhebin tarihini ve genel düşünce oluşumunu açıklamıştır. Ayrıca Bîrûnî'den önce bu mezhebi, itikadî yönüyle, Kitabu't-Tevhid sahibi Matûridî (ö. 333 h/944 m.) incelemiştir[162]. Makdisi de kendi eserinde Markuniyye mezhebinden bahsetmiştir. Markuniyye'nin iddiasına göre Mesih, kendileri etrafında her gün bir kez tavaf eder[163].

Bununla birlikte, Mütevelli Yusuf Şelebi *Edva ale'l-Mesihiyye* isimli eserinde Hıristiyan mezheplerini üç merhaleye ayırdıktan sonra, ilk merhaleyi de iki gruba ayırmaktadır. Bunlardan birincisi "*Muvahhidûn*", ikincisi ise "*Müellihîn*" şeklinde nitelendirilmiştir. Yusuf Şelebi, söz konusu Marcion mezhebini "*Müellihîn*" grubundan saymış ve Marcion'a tabi olanların, "şüphesiz Tanrı üçtür: İyi (Salih), Kötü (Talih) ve bu ikisi arasında olan adaletli (adil)"[164] şeklinde bir inanca sahip olduklarını ifade etmiştir.

G. Deysâniyye

Bîrûnî'nin eserlerinde yer alan bir diğer heretik Hıristiyan mezhebi Deysâniyye'dir[165]. Bu mezhebin kurucusu, Süryânîce'de Bar Daysan, İslamî kaynaklarda İbn Deysân, günümüz Batı dünyasında daha çok Bardesanes diye bilinen İbn Deysân, erken devir Süryânî gnostik sistemleri ve Mani'nin İranî gnostisizmi üzerinde etkili olmuş bir düşünürdür. Günümüzde *Deysâniyye*" olarak bilinen mezhep, milâdî II. yüzyılın sonu ile III. yüzyılın başlarında İbn Deysân

159 Floramo, Giovanni, *Gnostisizm Tarihi*, s. 300–301.

160 Bkz. Şinasi Gündüz, *Küresel Sorunlar ve Din*, s. 191–192.; Cilacı, Osman, *Dinler ve İnançlar Terminolojisi*, s. 231.

161 Floramo, Giovanni, *Gnostisizm Tarihi*, s. 302.

162 el-Matûrîdî, *Kitabu't-Tevhid*, (tah. B. Topaloğlu, M. Aruçi) İ.S.A.V.Y., Ankara 2003, s. 260–262.

163 Makdisi, *el-Bed' ve't-Tarih*, 2/46.

164 Mütevelli Yusuf Şelebi, *Edva ale'l-Mesihiyye*, 2. bs. ed-Darü'l-Kuveytiyye, [y.y.] 1973. s.122–123.

165 el-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye*, s. 25., el-Bîrûnî, *Tahkîk*, s. 42.

(ö. 222) tarafından kurulan ve nur ile zulmet esasına dayalı âlem görüşünü benimseyen gnostik fırkadır[166].

Bîrûnî, Bardsisan mezhebi için de aynı düşünceleri ifade etmiştir. Bardaisan veya İbn Deysân Hıristiyanların temel öğretisinde yer alan İsa Mesih'ten ve Mecusiliğin temel öğretisinde önemli yeri olan Zerdüşt'ten bilgi almıştır. Görüşlerinin bir kısmını Hıristiyan öğretisinden; diğer kısmını ise Mecusilik öğretisinden aldığından, bu mezhep de Hıristiyanlık ile Mecusilik'i bir araya getiren Dualist bir mezhep hüviyetine bürünmüştür[167].

Bîrûnî İbn Deysân'ın/Bardaisan'ın İsa Mesih'e nispetle bir İncil oluşturduğunu belirtmiştir. Ancak bu İncil diğer İncillerden farklı olup kendine özgü bir içeriğe sahiptir[168]. İslam literatüründe İbn Deysân'ın, Bîrûnî'nin ifade ettiği İncil dışında da günümüze ulaşmayan eserlerinin olduğu kaydedilmiştir. Nitekim İbn Nedîm, İbn Deysân'ın, *Kitabu'n-Nur ve'z-Zulme, Kitabu Ruhâniyyeti'l-Hakk, Kitabu'l-Muteharrik ve'l-Cemad* isimli eserlerinin bulunduğundan bahsetmektedir[169].

Deysâniyye'ye göre insan, ruh/nefs ve bedenden oluşmaktadır. Ruh/Nefs bedeni bir elbise gibi sarar. Ruh/nefs'in ayrılmasından sonra insan bir leş olarak kalır[170]. Ruh, kendisiyle kıyaslandığında daha maddî, bedenle mukayese edildiğinde ise daha latif olan nefeste gizlidir[171].

İslam âleminde üzerinde araştırma yapılan ve heretik Hıristiyan mezheplerinden biri kabul edilen Deysâniyye'yi, Bîrûnî'den önce, Kitabu't-Tevhid müellifi Matûridî de itikadî görüşleri açısından incelemiştir[172].

Bîrûnî'nin Arap Hıristiyanları hakkında verdiği bilgiler, oldukça değerli tarihi bilgilerdir. Ancak o dönemde Hıristiyan mez-

166 Öz, Mustafa, "*Deysâniyye*", DİA, 9/270.

167 el-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye*, s. 176.

168 el-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye*, s. 25.

169 İbnu'l-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, (neşr. İ. Ramazan) Daru'l-Marife, Beyrut 1994. s. 412.

170 el-Bîrûnî, *Tahkîk*, s. 42.

171 Öz, Mustafa, "*Deysâniyye*", DİA, 9/271.

172 el-Matûrîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 249–259.

heplerinin, Bîrûnî'nin ismini verdiği mezheplerle sınırlı olduğu sanılmamalıdır. Çünkü yukarıda adı geçen mezhepler dışında da mezheplerin var olduğu bilinmektedir[173].

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

İslam düşünce tarihinde hicri dördüncü asrın sonu ile beşinci asrın başında, miladi onuncu asrın sonu ile on birinci asrın başında yaşamış doğulu İslam düşünürü olan Bîrûnî din bilimlerine, özellikle de Karşılaştırmalı Dinler Tarihi'ne yeni bir metot getirdiği ve bu yöntemi dinler, mezhepler ve topluluklar üzerinde uyguladığı kabul edilmektedir. Bununla birlikte Bîrûnî dinler, mezhepler ve toplumların görüngülerini objektif olarak karşılaştırma ve tasvir etme metodunu benimsemiştir. Bîrûnî'nin eserlerine bakıldığında, bir ilim adamı olarak objektiflik ilkesine bağlı kaldığı; Dinler Tarihi'nde verdiği bilgilerde tarihe, ayrıca Doğu Hıristiyanları hakkındaki verdiği bilgilerde ise birinci el kaynaklara dayanarak karşılaştırmalar yaptığı görülmektedir.

Bîrûnî'nin Hıristiyanlığın gelişmesinde ve müessesleşmesinde önemli yeri olan konsiller hakkında verdiği bilgiler, eserlerinde önemli bir yer işgal etmekte ve günümüz araştırmalarına da ışık tutmaktadır. Hıristiyanlık'ta ibadet ve ayinlerin yönetilebilmesi için gereksinim duyulan Ruhanîlik hakkındaki değerlendirmeleri de önem taşımaktadır. Her dinde olduğu gibi Hıristiyanlıkta da ritüeller vardır. Nitekim Bîrûnî, Hıristiyanlık'taki ayinleri *el-Âsâru'l-Bâkiye ani'l-Kurûni'l-Haliye* adlı eserinde kronolojik olarak ele alırken; *el-Kanunu'l-Mesûdî*'de *Hıristiyanlık*, *Kitabu't-Tefhîm lievaili Sinaati't-Tencim*'de ise *Hıristiyan Bayramları* başlığı altında incelemiştir. Bu bilgiler hem ibadetlerin ortaya çıkışını anlatması açısından tarihî, hem de o günün bölgesel uygulamalarını anlatması bakımından güncel bir nitelik taşımaktadır. Ayrıca, İncil hakkındaki değerlendirmelerinde oldukça bilimsel tespitlerde bulunmuştur. İnciller'in dili, yazıldığı bölgeler ve İnciller'deki çelişkiler konusunda izlediği yöntemin, günümüzde de takip edilmesi gereken bir metot olduğunu düşündürmektedir. Hıristiyan mezheplerin kurucuları, kurucuların düşünceleri, mezhepler arasındaki görüş ayrılığı ve o mezheplerin etkilendikleri toplumsal yapıdan da bahsetmiştir. Bîrûnî, Hıristiyanların karakterini: "Şüphesiz Hıristiyanlar duyarak tasdik edenlerdir. Buna örnek olarak kendi dinleriyle ilgili olan haberleri

[173] İbnu'l-Esir, *el Kâmil fi't-Tarih*, s. 323–324.

tashih etmekte ve eserleri tahkik etmekte tüm yönleriyle düşünmemektedirler" şeklinde dile getirmiştir.

Bîrûnî, *Tahkîk* isimli kitabını şu dua ile bitirmektedir: "Doğru olmayan her ifademiz için Allah'tan bağışlanma dileriz. O'nun rızasına ermemiz için yine O'nun yardımına sığınırız. Bize eşyanın tabiatına nüfuz ederek yanlış ve batıl olanı gerçekten, taneyi samandan ayırma gücü bahşetmesini niyaz ederiz. Bütün iyilikler O'ndan gelir, biz kullarına karşı merhametli olan da O'dur. Âlemlerin Rabbine hamdu senalar olsun ve Allah'ın selamı Peygamberimiz Muhammed (s.a.v.)'in ve onun hanesinin üzerine olsun"[174].

Kaynakça

Atay, Hüseyin, Kur'an'ın Reddettiği Dinler, Ankara 1999.

Aydın, Mehmet, Hıristiyan Genel Konsilleri ve II. Vatikan Konsili, Konya 1991.

Beleniskiy, A. M. "Velikiy Sredneaziatskiy Ensiklopedist XI vka al-Bîrûnî o gorlıh Bogatstvah Sredney Azii", Priroda, 1949.

Bîrûnî, el-Âsâru'l-Bâkiye ani'l-Kurûni'l-Haliye, (Haşiye Halil İmran el-Mensûr, neşr. M. A. Beydun) Daru'l-Kutubu'l-İmiyye, Beyrut 2000.

Bîrûnî, el-Kânûnu'l-Mes'ûdî, I-III. Haydarâbad 1954.

Bîrûnî, Kitâbu't-Tahkîk mâ li'l-Hind min Makuletin Makbûletin fi'l-Akl ev Merzûle, Haydarâbad 1958

Bîrûnî, Kitâbu't-Tefhîm fî Evâili Sına'ati't-Tancîm, (Nşr. R. Remzi) Leiden 1998.

Bîrûnî, es-Saydene fi't-Tıbb, 448.h. 240 Xı 65, 180Xı20 mm. 133yk. 23 st. Nesih. 678 h. Gazanfer et-Tebrizî, neşr. Bursa Elyazmalar Kütüphanesi, Kurşunlu 149.

Bîrûnî, İfradu'l-Makâl fi Emiri'l-Zilâl, (Resailü'l-Beyruni) Dairetü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, Haydarâbad 1948/1367.

Bîrûnî, İstihrâcu'l-Evtâr fi'd-Daire, (Resailü'l-Beyruni) Dairetü'l-Maarifi'l-Osmaniyye, Haydarâbad 1948/1367.

Bîrûnî, Kitabu'l-Cemahir fi Marifeti'l-Cevahir, Beyrut 1973.

Bîrûnî, Cedvelu's-Silam, Risale fi İstihraci'l-Husufi ve'l-Küsuf, [yy]: yazma [ty], 1 cilt. Nurosmaniye Kütüphanesi, demirbaş No. 002993.

Bulganov, P.G., Jizn'i i Trudı Beruni, Fan Yayınları, Taşkent 1972.

Cahiz, fi'r-Redd ala'n-Nasârâ, Selâse Resâ'il, Beyrut.

Erbaş, Ali, Hıristiyanlıkta İbadet, Ayışığı, İstanbul 2004.

[174] el-Bîrûnî, *Tahkîk*, s. 548.

Eroğlu, Ahmet Hikmet, "Hıristiyanların Bölünme Sürecine Genel Bir Bakış", A.Ü.İ.F.D. XLI.

Floramo, Giovanni, Gnostisizm Tarihi, (çev. S. A. Baş–B. Baş) Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.

Gregory Abul-Farac, Abu'l-Farac Tarihi, (Süryanice'den İngilizce'ye çev. E.A.W. Budge, Türkçe çev. Ömer Riza Doğrul) Ankara 1945.

Gündüz, Şinasi, Din ve İnanç Sözlüğü, Ankara 1998.

Gündüz, Şinasi, Misyonerlik, D. İ.B. Yayınları, Ankara 2005.

Gündüz, Şinasi, Mitoloji ile İnanç Arasında, Etüt Yayınları, Samsun 1998.

Gündüz, Şinasi, Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2001.

Harezmî, Mefâtîhu'l-Ulûm, tah. İ. el-Ebyârî, Beyrut 1989.

Hasan el-Bâş, el-Akidetü'n-Nasraniyye beyne'l-Kur'an ve'l-Enâcîl, Dımaşk 2001.

Hikmet Tanyu, Dinler Tarihi Araştırmaları, Ankara Üniversite Basımevi, Ankara 1973.

Hindî, Rahmetullah b. Halilurrahman Rahmetullah, İzharü'l-Hakk, Kahire 1986.

İbn Ebu Usaybia, Ebü'l-Abbas Muvaffakuddin Ahmed b. Kasım, Uyunü'l-Enba fi Tabakati'l-Etibba, thk. Nizar Rıza, Darü'l-Mektebeti'l-Hayat, Beyrut [t.y.] s. 459.

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, el'Fisalu fi'l-Mileli ve'l-Ehvâ'i ve'n-Nihal, I-III. (Neşr. A. Şemseddin), Daru'l-Kutubu'l-Ilmiye, Beyrut 1996,

İbn Teymiyye, el-Cevâbu's-Sahîh li men beddele Dîne'l-Mesîh, (Tah. Ali b. Hasan Nasir, Abdülaziz b. İbrahim el-Askeri, Hamdan b. Muhammed el-Hamdan), Riyad 1999/1419.

İbnu'l-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak, el-Fihrist, (neşr. İ. Ramazan) Daru'l-Marife, Beyrut 1994.

Jeam Duplacy, Mu'cemü'l-Lahuti'l-Kitabi, Darü'l-Maşrık, Beyrut 1986.

Kalkaşandî, Ebu'l-Abbas Şihâbuddin Ahmed b. Ali, Ebu'l-Abbas el-Kalkaşandî ve Kitabuhu Subhi'l-A'şâ fi Sınâati'l-İnşâ, el-Mektebetu'l-Arabiyye, Kahire 1973.

Kuzgun, Şaban, Dört İncil Farklılıkları ve Çelişkileri, 2. baskı. Ankara1996.

Makdisi, Mutahhar b. Tahir, el-Bed' ve't-Tarih, I-VI. Bağdad 1916.

Matûrîdî, Kitabu't-Tevhid, (tah. B. Topaloğlu, M. Aruçi) İ.S.A.V.Y., Ankara 2003.

McDonald, H. Dermot, "Markion", Hıristiyanlık Tarihi, (çev. S. Sel-L. Kınran) Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul 2004. s.106.

Mütevelli Yusuf Şelebi, Edva ale'l-Mesihiyye, 2. bs. ed-Darü'l-Kuveytiyye, [y.y.] 1973.

Nasirov, A., "Materialı Vostoçnıh Rukopisey o Biruni", Biruni – Velikiy

Uçenıy Srednevekovya, Taşkent 1950.
Rozenfeld, B.A., Rojenskaya, M.M., Sokolovskaya, Z.K., Abu-r-Rayhan al-Bîrûnî 973-1048, Nauka, Moskva 1973.
Samuel Akdemir, "Geçmişte ve Günümüzde Türkiye'deki Süryani Kilisesi" Hıristiyanlık, Ankara 2002.
Sayar, Süleyman, Makdisi'nin Çeşitli Dinler ve İslam Hakkında Verdiği Bilgiler Üzerinde Bir Araştırma, U.Ü. Sosyal. Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Bursa 1995.
Sayılı, Aydın, "Doğumunun 1000'nci Yılında Beyrunî", Beyruni'ye Armağan, T.T.K., Ankara 1974.
Smith, Wilfred Cantwell, "Mukayeseli Din: Nereye ve Niçin?", Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri, ed., M. Aydın, Konya 2003.
Şahin, M. Süreyya, Türkiye'de Patrikhaneler, İstanbul 2003.
Şenay, Bülent, İlk Râfızî Hıristiyan Kilisesi Markûnîlik, İstanbul 2003,
Togan, Zeki Velidî, "Bîrûnî", İslam Ansiklopedisi, M.E.B. İstanbul 1979.
Tümer, Günay, Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslam Dîni, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1986.
Weigall, Arthur, Pavlus Hıristiyanlığına Dair Bilimsel Bir Eleştiri Hıristiyanlığımızdaki Putperestlik, Ozan Yayıncılık, İstanbul 2002.
Yakut, Ebu Abdullah Şihabüddin b. Abdullah el-Hamevi Mu'cemü'l-Udeba, Darü'l-Me'mun Li't-Türas, [y.y.] [t.y.].
Yulianoviç, Kraçkovskiy İgnatiy, İstoria Arabskoy Literatury, (İzbrannıye Soçineniya c. IV.) Moskva–Leningrad 1957.
Zaharov, V.Yu. "Bîrûnî kak Mıslitel", Bîrûnî, ed. S. P. Tolstoy, Moskva 1950.
Zeyyat, Habib, er-Rum el-Melkiyyun fi'l-İslam, Harisa: Imprime Saint Paul, [y.y. : y.y.], Lübnan 1953.

Hindu inancına göre Yoga'nın kurucusu Patanjali.

Bîrûnî'nin Kaleminden Hinduizm*

Ali İhsan YİTİK**

The Hindus: In the Eyes of al-Biruni

Citation/©: Yitik, Ali İhsan (2013). The Hindus: In the Eyes of al-Biruni, Milel ve Nihal, 10 (3), 149-200.

Abstract: Abu Raihan Muhammad Ibn Ahmad al-Biruni (973 A.D.-1048 A.D.) was one of the prominent Muslim scholars, who studied on different fields of sciences such as astronomy, mathematics, physics, history and culture. Especially his works, entitled Tahkiku mâ li'l-Hind and al-Asârü'l-Bâkiye, are very much appreciated by both Western and Eastern scholars as the first examples of the comparative studies of religion and culture. His objective, rational and critical approaches are even a good example for modern scholars. This article aims at to introduce the portrait of Hindus, drawn by al-Biruni ten centuries earlier, to Turkish intellectuals. By the way, we hope they can recognize a world, in which more than 500 million of Muslims live, and a restless genius in search of knowledge.

Key Words: Hinduism, al-Biruni, Tahkiku mâ li'l-Hind, al-Asârü'l-Bâkiye samsara, mokşa.

* Bu yazı, Bîrûnî'nin Tahkîku Mâ li'l-Hind isimli eserinin Hindu inanç ve uygulamalarıyla ilgili bölümlerinin bazen özetlenerek bazen de aynen tercümesiyle oluşmuş bir metindir. Okuyucuların yazarımızın olaylara bakışındaki nesnelliği, titizliği ve rasyonelliğini yakinen görmeleri amacıyla kaleme alınmıştır.

** Prof. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı [ali.yitik@deu.edu.tr]

Atıf/©: Yitik, Ali İhsan (2013). Bîrûnî'nin Kaleminden Hinduizm, 10 (3), 149-200.

Öz: Ebu Reyhan Muhammed bin Ahmed el-Bîrûnî (973-1048) astronomi, matematik, fizik, tıp, tarih ve dinler tarihi gibi çeşitli alanlarda önemli eserler vermiş ilim adamlarımızdandır. Özellikle Tahkiku mâ li'l-Hind ve el-Asârü'l-bâkiye isimli eserleri, karşılaştırmalı din ve kültür araştırmalarının ilk örneklerinden olarak, Doğulu veya Batılı pek çok araştırmacının takdirini kazanmıştır. Onun konuyu ele alıştaki titizliği, nesnelliği ve rasyonel tutumu çağdaş araştırmacılara bile örnek olacak niteliktedir. Biz bu yazımızda, Biruni tarafından onbirinci asırda çizilmiş olan Hinduizm portresini Türk araştırmacı ve meraklılarıyla buluşturmayı hedefledik. Amacımız, hem Birunî'nin araştırma yöntem ve bilimsel tavrını tanıtmak hem de günümüzde yarım milyara yakın Müslümanın yaşadığı Hint coğrafyasını inanç ve uygulamaları bakımından daha yakından öğrenmektir.

Anahtar Kelimeler: Hinduizm, el-Bîrûnî, Tahkiku mâ li'l-Hind, al-Asârü'l-Bâkiye samsara, mokşa.

Giriş

Bîrûnî bir gün hocası Ebû Sehl Abdü'l-Mün'im b. 'Ali b. Nuh et-Tiflîsî'yi ziyaret eder ve onu oldukça kederli bulur. Üzüntüsünün nedeni, Mu'tezile hakkında kitap yazan birinin, bu mezhebin görüşlerini yanlış yorumlaması ve halkı Mu'tezilî bilginleri aleyhine kışkırtmasıdır.[1]

Bîrûnî, bunun İslam dünyasında yaygın bir belâ olduğunu; hasımları veya muhaliflerinin görüşlerini nakleden âlimlerden pek azının bu belâdan kurtulabildiklerini söyler. Karşı görüşleri aşağılamak maksadıyla yapılan bu tahrifler, diyor Bîrûnî, aynı din içindeki mezheplere ait olduklarında kolayca anlaşılabildikleri halde, aralarında hiçbir ilişki veya işbirliği olmayan, birbirine yabancı milletlerin inançları konusunda ise maalesef gizli kalmakta ve asırlarca devam etmektedir. Müslümanların kaleme aldıkları pek çok *makâlât* kitapları ile mezhepler ve dinler hakkında yazılan bütün eserler bu gibi tahriflerle doludur. Gerçek durumu bilmeyen kimselerin bu gibi eserlerden topladıkları bilgiler, eğer biraz fazilet sahibi iseler, o kitapların içyüzünü bilenler yanında mahcup olmalarından başka bir işe yaramaz. Ama onların tabiatlarında kötülük kökleşmiş ise, yine de o kitaplara dayanarak inat ve ısrarlarını sürdürürler. Ama

[1] Ebû'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, *Tahkîku Mâ li'l-Hind*, Dâiratu'l-Maarifi'l-Osmâniyye, India-1958, s. 3; *Alberuni's India* I-II, Ed. Edward C. Sachau, Delhi-2007, I/5.

doğru yönteme sahip olan bir yazar, araştırdığı mezhebin görüşlerini onun efsanevî kaynaklarından ve mensuplarının kendisine anlattığı dinlenmesi hoş hikâyelerden çıkarmaya çalışır, fakat hiçbir zaman bütün bunları, yegâne doğru veya gerçeğin kendisi olarak görmez.[2]

Hint dinleri ve öğretilerine dair kaynaklarımızdaki mevcut bilgiler, birbirinden nakledilen ve bugüne kadar hiçbir eleştirel değerlendirmeye tabi tutulmayan ikinci el malûmat niteliğindedir. Bîrûnî'ye göre Ebü'l-Abbas el-İran-şehrî dışında, böyle eser (makalât kitapları) yazanlardan objektif ve tarafsız davranan, sadece rivayetleri naklederek eser kaleme alan başka bir kimse yoktur. O da, Tevrat ve İncil'in içeriklerinin yanı sıra Yahudi ve Hıristiyan dinlerine ait öğretileri tarafsız bir sûrette nakletmiştir. Ayrıca Maniheizm'i ve bu dinin kitaplarında zikredilen eski dinleri de ayrıntılı biçimde ele almıştır. Ancak Hinduizm ve Budizm (Şamaniye)[3] dinleri hakkında bilgi verirken oku hedeften sapmış, aynı hassasiyeti göstermemiş ve *Zurkân*'ın kitabında yer alan bilgileri aynen kendi kitabına nakletmekle yetinmiştir. Bu kitapta bulunmayanları da Hindu ve Budistlerin avam tabakasından duyduklarıyla tamamlamaya çalışmıştır.[4]

Hocası Tiflisî söz konusu eserleri yeniden gözden geçirip meselenin, aynen onun belirttiği gibi olduğunu görünce, Bîrûnî'den Hintliler hakkındaki bildiklerini yazmasını ister ve bu bilgilerin, Hintlileri reddetmek isteyenlerin de, onlarla birlikte yaşamak isteyenler için de işine yaramasını diler.

O, hocasının tavsiyesine uyarak bu işe başlar. Kendi ifadesiyle bildiklerini yazarken düşmana iftira etmekten sakınır. Ayrıca bir konunun aydınlatılmasına katkı sağlayacağını düşündüğü noktalarda, bir Müslüman olarak Hint metinlerinden uzun uzun alıntılar yapmaktan çekinmez. Bazı alıntıların içeriği açıkça Müslümanlarca küfür olarak görülse ve reddedilecek nitelikte olsa bile, "Hintlilerin

---

2 *Tahkîk*, s. 4-5; *India*, I/5-6.

3 Bîrûnî, Budistleri *Şomeniyye* ya da *Muhammara* (Kırmızı giyinenler) şeklinde isimlendirir. (*Tahkik*, I/15,206) Kanaatimizce bu kelime, İbn-i Nedim'in *Fihrist*'indeki *Semeniyye* veya başka kaynaklardaki *Şamaniyye* terimlerine karşılıktır.

4 *Tahkîk*, s. 5-6; *India*, I/6-7.

inancı böyledir ve bu inancı savunmaya en lâyık onlardır" der.[5]

Bîrûnî eserinin önsözünde yazacağı kitabın, bir mücadele ve münakaşa kitabı olmayacağını; bundan dolayı orada hasmın delillerini zikretmek ve gerçeklikten uzak olan fikirlerini redd ve cerh etmekle uğraşmayacağını söyler. Ona göre eser, sadece nakil ve rivayetlere dayanacak, ilk olarak Hintlilerin sözleri aynen aktarılacak, daha sonra eğer varsa, aralarındaki yakınlık ve benzerliği göstermek amacıyla Yunanlıların, Sufiler ve Hıristiyanların benzer sözleri zikredilecektir.[6]

O, bu kitaptan önce Hintlilerin iki kitabını tercüme etmiştir. Bunlar, yaratılış ve mevcut âlem ile nitelikleri hakkındaki *Samkhya* kitabı ile ruhu bedenin esaretinden kurtarmak hakkındaki *Patanjali* ismiyle bilinen kitaptır. Onun temennisi, yazdığı eserin, bu ve benzeri eserlere ihtiyaç bırakmamasıdır.[7]

Bîrûnî, kitabın ilk bölümünde Hintliler hakkında yazmanın zorluklarını sıralar. Ona göre birinci zorluk, Hint diliyle ilgilidir. Çünkü Sanskritçe, tıpkı Arapça gibi hem geniş hem de derin bir dildir. Bir şey, türemiş (müştak) ve yalın (câmit) birçok şekilde isimlendirildiği gibi, aynı kelime çok farklı manalarda da kullanılabilir. Bu durum doğal olarak, kastedilen anlamı tayin etmek için bu isme bazı sıfatlar eklemeyi zorunlu kılar. Bir kelimenin neyi ifade ettiğini anlamak, ancak onun cümle içindeki anlamına vâkıf olmak, onun öncesi ve sonrasını bilmekle mümkün olabilir. Gerçekte, bir dil için ayıp ve eksiklik sayılan bu durum, Hintliler için iftihar vesilesi olarak görülür.

Ayrıca Hintlilerin iki farklı dilleri vardır. Biri son derece basit olup halk tarafından kullanılır; diğeri ise, fasih ve işlenmiş olan kısımdır. Tasrif, iştikak, nahiv ve belâgatin incelikleriyle bezenmiş bu ikinci dili, ancak âlimler ve lisanda maharet sahibi kimseler kullanabilir.

Dahası Hintliler, kaleme aldıkları bilimsel eserlerin pek çoğunu kendi zevklerine uygun olarak belirli vezinlerle manzum olarak kaleme almıştır. Bunun nedeni, söz konusu kitapların kolayca korunması, okunması, ezberlenmesi ve onlara yapılacak ilâve ve

---

5 *Tahkîk*, s. 5; *India*, I/7.

6 *Tahkîk*, s. 5; *India*, I/7-8.

7 *Tahkîk*, s. 6; *India*, I/8.

çıkarımların hemen anlaşılabilmesidir. Onlar yazıma değil hıfza dikkat ederler. Oysaki nazım veznini düzeltmek ve eksikliğini doldurmak için zaman zaman ilave veya çıkarmalar yapılması söz konusudur. Sonuçta, bu durum zaman zaman varlıklar dünyasında karşılığı olmayan yeni bazı tabirler oluşturmaya mecbur bırakır.

Kısacası dil, Hint kültürüne ilişkin konuların anlaşılması ve kavranılmasını zorlaştıran sebeplerin başında yer alır.[8]

İkinci zorluk, Hint dinsel inanç ve uygulamalarının bize tamamen yabancı olmasıdır. Öyle ki biz Müslümanlar, diyor Bîrûnî, onların inandıkları hiçbir şeye inanmadığımız ve kabul etmediğimiz gibi onlar da bizim itikat ve ikrar ettiklerimizden hiçbirini benimsemezler. Dahası, Hintliler kendi aralarındaki mezhep farklılıkları konusunda fazla mücadeleci ve ısrarcı görünmedikleri halde yabancılara karşı böyle davranmazlar. Yabancıları, pislik veya dışkı manasında *mleççha*[9] diye isimlendirirler. Onlarla evlenmeyi, beraberce oturup kalkmayı ve yiyip içmeyi uygun bulmazlar. Öyle ki yabancıların kullandıkları ateş ve suyu bile necis sayarlar. Başka bir kimse, onlara meyletse hatta dinlerini kabul etse bile, onu kesinlikle aralarına almazlar. Doğal olarak bu durum, her türlü iletişimi bitirir ve aradaki uçurumu derinleştirir.[10]

Zorluk sebeplerinden üçüncüsü, Hint örf ve adetlerinin bize tamamıyla yabancı olmasıdır. Onlarla bizim aramızda kıyafet ve adet hususunda öylesine zıtlık ve farklılık vardır ki, hatta çocuklarını bile biz veya kıyafetlerimizle korkuturlar.[11]

Karşıtlık ve farklılıkları derinleştiren sebeplerden dördüncüsü ise, bir zamanlar Budist ve Hinduların vatanı durumundaki Horasan, Fars, Irak ve Şam, Musul, Azerbaycan gibi toprakların zamanla Müslümanların eline geçmesi ve bu süreçte yaşanan savaşlardır. Özellikle Muhammed b. el-Kasım b. el-Münebbih'in, Sicistan tarafından Sind bölgesine girerek *Bahmanwa* ve *Mûlasthana* kentlerini ele geçirmesi ve bunların isimlerini *Mansura* ve *Ma'mûra* şeklinde değiştirmesi korkuların kökleşmesine yol açmıştır. Türklerin Gazne'yi

---

8 *Tahkîk*, s. 13-14; *India*, I/17-19.

9 Günümüzde bu terim daha ziyade "Ari ırkından olmayan, Sanskritçe bilmeyen, yabancı veya barbar" gibi anlamlarda kullanılmaktadır.

10 *Tahkîk*, s. 15; *India*, I/19-20.

11 *Tahkîk*, s. 15; *India*, I/20.

ele geçirip Yeminü'd-Devle Mahmud'un otuz sene sürekli Hindistan'a seferler düzenlemesi da mevcut düşmanlıkları pekiştirmiştir. Bundan dolayı bugünkü Hintli yöneticiler Müslümanlara son derece kin ve nefret beslerler. Onlar, diyanet ve siyaset gereği bütün yabancılardan özellikle de Müslümanlardan korkar ve çekinirler. Bunun muhtemel nedeni, Hint âlimlerinin fethedilen yerleri bırakıp henüz İslâm eli değmemiş Keşmir ve Benares gibi uzak yerlere çekilmeleri ve hayatlarının geri kalan döneminde, yaşadıkları bu olayların etkisinde kalmalarıdır.[12]

Bîrûnî'ye göre zorlukların sonuncusu da Hintlilerin kibir ve gururdur. Öyle ki onlar, kendi vatanları, milletleri, yöneticileri, dinleri, bilim ve fenleri dışında, başka toplumlarda bunların bulunmadığını zannederler. Bundan dolayı da kendilerini yüksek tutar ve gururlanırlar. Aslında bu, tedavisi mümkün olmayan ve onları cahil bırakan ahmaklıktan başka bir şey değildir. Yine onlarda, bildiklerini başkasından kıskanma huyu da vardır. Bırakın, bilgiyi yabancı insanlara öğretmeyi, kendi arkadaşlarından bile saklarlar. Dahası onlar, yeryüzünde kendi şehirlerinden başka bir kasaba ve oralarda yaşayanlardan başka bir insan düşünmedikleri gibi başka milletlerde de âlimler ve ilim bulunabileceğini akletmezler. Hatta birisi onlara, Horasan yahut Fars'ta olan ilim veya âlimlerden söz etse, onu, yalancılık veya cehaletle suçlarlar. Kibir ve gururlarından ötürü ona inanmazlar. Şayet onlar, uzak memleketlere gitmiş ve diğer insanlar ile karşılaşmış olsalar, şüphesiz bu fikirlerini değiştirirlerdi.[13]

Hindistan'daki ilk günlerimde ben, diyor Bîrûnî, acemî ve Hint terimlerine vâkıf olmadığım için Hint müneccimleri huzurunda, hocasının önünde el pençe divan duran bir öğrenci gibi dururdum. Terimleri biraz öğrendikten sonra onlara, illetleri izah etmenin ve bazı delilleri göstermenin yanı sıra hesaplamalarda da takip edilmesi gereken gerçek yolları öğrettim. Bunun üzerine hayretler içinde kalarak başıma üşüştüler ve benden öğrenmeye başladılar. Her zaman bana Hintlilerden kimlerle karşılaştığımı ve hangi *pandit*lerden ders aldığımı soruyorlardı. Israrlı sorulara bazen kısa cevaplar veriyor,

12 *Tahkîk*, s. 16; *India*, I/21-22.

13 *Tahkîk*, s. 17-18; *India*, I/22-23.

çoğu zaman da susuyordum. Böylece aralarında kendimi yüksek tutuyordum. Sonunda bana büyücü bile dediler. Öyle ki beni kendi dilleriyle büyüklerine tanıtırken "umman" veya *"sirkeden bile daha keskin su"*[14] diyerek tanımlıyorlardı.[15]

Hint İnançları

Tanrı İnancı

Bîrûnî'ye göre her millette aydınlar (havas) ile halkın (avam) inançları birbirinden farklıdır. Zira aydınlar, akılla kavranan şeylere meyleder ve araştırıp incelemeyi sever. Halk ise, sadece duyularla algılananlara (mahsuse) yönelir ve ayrıntılar (füru') ile yetinir. Özellikle farklı görüşlerin bulunduğu ve bir tek görüşte uzlaşmanın mümkün olmadığı konularda araştırma ve incelemeye yanaşmaz.[16]

Hintlilerin *havas* sınıfına göre Tanrı birdir, başlangıcı ve sonu yoktur, ezelidir, işinde muhtar, kâdir, hakîm, hayy, muhyî, müdebbir ve beka sahibidir; hükümranlığında (melekûtunda) yalnızdır; zıddı ve neddi (misli) yoktur. Hiçbir şeye benzemediği gibi hiçbir şey de O'na benzemez.[17]

Avam sınıfı arasında ise bu konuda türlü türlü görüşler vardır. Diğer milletlerde hatta Müslümanlar arasında bile mevcut olan, Allah'ı çeşitli varlıklara benzetme (teşbih), O'nu güçlü bir kral olarak düşünme veya O'nun çeşitli varlıklarda tezahür ettiğine inanma gibi bazı çirkin ve haktan uzak görüşler Hintlilerde de vardır. Bunun bir örneği şudur: Hintlilerin *havas* sınıfından birisi Tanrı'yı tenzih etmek için "Tanrı bir noktadır" demiş ve bedensel niteliklerin Tanrı'ya ait olmadığını ifade etmek istemiş. Bunu işiten Hintli, onun Tanrı'yı bir nokta kadar küçük olduğunu söylediğini zannetmiş ve o ifadenin anlamını kavrayamamış. Bununla da yetinmeyip Tanrı'yı daha da büyük olarak tanımlamak istemiş ve "Tanrı on iki parmak uzunluğunda on parmak genişliğindedir" demiş.

Aynı şekilde "Yüce Tanrı, her şeyi hiçbir yönü gizli kalmayacak biçimde kuşatır" şeklindeki sözü işiten câhil bir Hintli de bir şeyi idrak ve ihata edebilmek görmekle olur; görmek de göz sayesinde

---

14 "Sirkeden keskin su" ifadesi, her türlü problemi çözebilecek yetenekteki kişileri tanımlamak için kullanılan bir deyim olsa gerektir.

15 *Tahkîk*, s. 19; *India*, I/23.

16 *Tahkîk*, s. 20; *India*, I/27.

17 *Tahkîk*, s. 20; *India*, I/27.

mümkündür. İki göz tek gözden hayırlıdır, diye düşünür ve Tanrı'nın mutlak ilmini ifade etmek için O'nu, "bin gözlü bir varlık" olarak tanımlar. Bu gibi çirkin hurafeler Hint halkı arasında yaygındır. Özellikle ilimle uğraşmaktan men edilen sınıflar *(sudra* ve *paryalar* gibi) arasında pek çoktur.

Hintli âlimler Tanrı'yı bu sıfatlarla tanımlamaktan kaçınır. Ancak *avam* ve bazı mezhep mensupları bu konuda ileri gider ve onlar yukarıda zikredilenlerin ötesine geçerek eş, oğul, kız, gebelik ve doğurmak gibi doğal halleri de Tanrı'ya izafe ederler. Hatta onlar bu nitelemeleri yaparken saçma ve çirkin ifadeleri kullanmaktan kaçınmayacak kadar da cahildirler. Her ne kadar avam çoğunlukta olsa da, hiç kimse onların bu düşüncelerini itibara almaz. Hint düşünce dünyasının özü ve en temel noktası *brahminler*in düşündükleri ve kabul ettikleridir. Çünkü onlar dinlerini korumak ve devam ettirmek için özel olarak eğitilmiş bir sınıftır. Dolayısıyla burada dikkate alınması gereken, *brahminler*in görüşleri olmalıdır.[18]

Eylem ve Ortaya Çıkışı

İradi eylemler, der Bîrûnî, beden canlı olmadıkça ve bizatihi canlı olan şeyle (ruhla) birlikte bulunmadıkça, herhangi bir canlıdan sadır olmaz. Ona göre Hintliler, ruhun kendisinden ve maddi özünden habersiz olduğunu düşünürler. Böyle bir ruh ise, bilmediklerini öğrenmeye isteklidir ve madde olmaksızın var olamayacağını düşünür. Bu yüzden ebediyeti arzular, kendisinden gizlenmiş olanları öğrenmek ister ve maddeyle birleşmek için çaba sarf eder. Ancak biri yoğun (kesif), diğeri latif olan bu iki cevher, mevcut halleriyle bir araya gelemezler, bunun için aracı bir varlığa ihtiyaç duyarlar. Örneğin hava, temel nitelikleri itibariyle birbirine zıt olan ateş ve su arasında aracıdır. Zira hava, letafet bakımından ateşle, yoğunluk bakımından su ile ilişkilidir ve bu nitelikleriyle her iki tarafın birleşmesini mümkün kılmaktadır. Cisim olanla (somut) cisim olmayan (soyut) arasındakinden daha büyük bir tezat düşünülemez. Bu yüzden ruh mahiyeti gereği, bir aracı varlık bulunmadıkça, madde ile birleşemez. Ruh ile madde arasında aracılık yapacak vasıtalar ise, *Bhûrloka*, *Bhurvarloka* ve *Svarloka* âlemlerindeki ana unsurlardan (ümmehat-ı basiteden) oluşan ruhlardır. Hintliler onları beş temel unsurdan mürekkep olan kesif bedenlerden ayırmak için güneşin

[18] *Tahkîk*, s. 23-24; *India*, I/31-32.

yeryüzüne doğduğu gibi, ruhun üzerine doğduğu latif bedenler olarak isimlendirirler. Ruh, onlarla bir aracı sayesinde birleştiğinden onları kendi araçları olarak kullanır. Nitekim Güneş, tek olmasına rağmen, karşısına konulan aynalara ve su kaplarına yansır. Her bir ayna ve su kabındaki Güneş aynı görünür. Her bir yansımada Güneş'in ısı ve ışık veren etkisi algılanır.[19]

Farklı unsurların birleşiminden oluşan çeşitli bedenler, kemik, damar, meni gibi eril unsurlar ile et, kan, saç gibi dişil unsurlardan oluştuklarında ve canlılık kazanmaya hazır hale geldiklerinde, ruhlar onlarla birleşir. Bu durumda bedenler ruhlar için padişahların farklı amaçlarla yaptıkları kaleler ve saraylar konumundadır. Bu gelişimin daha ileri aşamasında bedenlere beş rüzgâr girer ki bunlardan ikisiyle nefes içeri çekilir ve dışarı çıkarılır. Üçüncüsü ile midedeki gıdaların kaynaşması sağlanır. Dördüncüsü ile bedenin bir yerden başka bir yere intikali gerçekleşir. Beşincisi sayesinde ise bedenin bir tarafındaki algıların diğer tarafa iletilmesi sağlanır.[20]

Hintlilere göre burada sözü edilen ruhlar cevher bakımından birbirinden farklı değildir. Bilakis her biri diğeriyle özdeştir. Ancak onların bireysel özellikleri ve davranışları birleştikleri bedenlere göre farklılık gösterir. Çünkü o bedeni oluşturan maddedeki üç kuvve, birbirine üstünlük sağlamak için mücadele etmekte ve öfke ve kıskançlık gibi arzular bu üç unsur arasındaki ahengi bozmaktadır. İşte ruhun eyleme yönelmesinin en önemli sebebi bu durumdur.[21]

Diğer taraftan maddeden kaynaklanan en aşağı sebep ise, maddenin mükemmellik peşinde koşması ve her zaman iyi olana karşı daha iyisini tercih etmesidir. Madde, kendi özünü ve gücünü oluşturan bu kibir ve tamahın sonucu olarak kendi öğrencisi konumundaki ruh için her türlü imkânı yaratır ve ortaya koyar. Ruhu bitki, hayvan ve insan kategorilerinde dolaştırır. Hintliler ruhu, mesleğinde mahir ve yaptığı her bir hareketin ne anlama geldiğini iyi bilen dansçı bir kıza benzetirler. Öyle ki bu kız, yaptığı her şeyi seyretmeye hevesli efendisinin huzurundadır. Böyle bir durumda o, sahneye çıkar ve efendisinin hayran bakışları altında programını tamamlayıp onun isteklerini tatmin edene kadar bütün hünerlerini

19 *Tahkîk*, s. 34; *India*, I/45.

20 *Tahkîk*, s. 35; *India*, I/46.

21 *Tahkîk*, s. 37; *India*, I/46.

sergiler. Mahcup bir şekilde kenara çekilir. Çünkü yaptıklarını tekrar etmekten başka bir iş kalmamıştır. Tekrarı kimse arzulamadığı için efendisi onu bırakır ve böylece eylem sona erer. Buradaki ilişkiye yakın bir başka örnek de şudur: Bir kervan, çölde haramilerin saldırısına uğramış ve bu kervandaki herkes bir tarafa kaçmış, bir kör ile topal çaresizlik içinde orada kalakalmıştır. Bunlar birbiriyle karşılaşıp tanıştıktan sonra topal, köre şöyle der: "Ben hareketten acizim, ancak yol bulmaya kudretim var. Senin halin ise benim halimin aksinedir. Beni yüklen ve omzuna al. Ben sana yol göstereyim. Böylece bu tehlikeli durumdan uzaklaşalım." Kör adam topalın dediklerini yapar. Birbirine yardım etmek suretiyle her ikisi de amacına ulaşır; sahradan çıktıktan sonra birbirlerinden ayrılırlar.[22]

İnsanlar ruhu, gökten inen ve doğal halinde birbirine benzeyen yağmur damlalarına benzetir. Bu damlalar kendileri için hazırlanmış altın, gümüş, cam, toprak kaplarda toplanacak olsa, bu kaplar yüzünden suyun rengi kokusu ve tadında değişim başlar. Ruh ise madde ile temas ederek ona hayat vermenin dışında maddeyi etkilemez. Lâkin madde harekete geçtiğinde, onun özündeki üç temel kuvveden üstün gelen niteliğe ve diğer ikisinin buna etkisine göre sonuç farklılaşır. Bu üç kuvve arasındaki yardımlaşma sıvı yağ, kuru fitil ve yanan ateşin ışık üretmek için birbirlerine yardım etmesine benzer. Maddedeki ruh, arabaya binmiş sürücü gibidir. Duyular, arabacının iradesine göre arabayı sevk etmekte arabacıya yani ruha hizmet etmektedir. Ancak ruh Allah'tan kendisine ihsan edilen akıl tarafından yönlendirilmektedir. Akıl, kendisiyle eşyanın gerçekliğinin idrâk edildiği şey olarak tanımlanır. O, Allah'ın bilgisinin ve herkes tarafından sevilen ve takdir edilen eylemlerin yolunu gösterir.[23]

Tenâsüh Öğretisi

Nasıl ki, diyor Bîrûnî, Kelime-i tayyibe (kelime-i ihlâs) ile tevhide şehâdet, Müslüman imanının şiarı, teslis Hıristiyanlığın ve Cumartesi gününü (sebt) kutsal kabul edip onu dua ve yakarış günü olarak benimsemek Yahudiliğin alâmeti olduğu gibi, tenâsüh de Hint dininin alametidir. Dolayısıyla bir kimse tenâsühe inanmaz ise Hindu sayılmaz.[24]

---

22 *Tahkîk*, s. 35-36; *India*, I/46-47.

23 *Tahkîk*, s. 37-38; *India*, I/49.

24 *Tahkîk*, s. 38; *India*, I/50.

Yazarımıza göre bu inanç Hintlilerin şu düşüncesine dayanır: Ruh, en yüksek mutlak bilgi düzeyine ulaşmadıkça, bilinmesi gereken gerçekleri belli bir zaman geçmeksizin bütünsel (külli) bir kavrayışla idrâk edemez. Bu yüzden o, bütün cüzleri keşfetmek ve bütün varoluş ihtimallerini öğrenmeye muhtaçtır. Âlemdeki varlıklar (cüz'iyyât) sonsuz olmasa bile sayıca pek çoktur. Bundan dolayı onlarla ilgili bilgileri elde etmek uzun bir zamana ihtiyaç gösterir. Çünkü ruh, bu bilgiyi sadece bireyler, türler, onlara ait eylemler ve durumları gözlemleyip üzerinde düşünerek elde eder. Yani ruh her bir objeden bir şey öğrenir ve böylece bilgisini genişletir.

Ama her bir nefisteki kuvveler farklı olduğu için, onların eylemleri de çeşitlilik gösterir. Ayrıca eylemlerin gerçekleştiği âlem de başıboş bırakılmamış; kendi amacına uygun şekilde hareketini sürdürmektedir. Bundan dolayı sonsuzluğa aday ruhlar, uzun süre fiillerinin hayır ve şer oluşuna göre çürümeye mahkûm bedenlerde dolaşır. Ruhun iyilikler diyarında (geçici cennetlerde) dolaşmasının amacı, onun hayra karşı dikkatini artırmak ve onda mümkün olduğunca daha fazla iyilik yapma arzusu uyandırmaktır. Ruhun elem diyarında (cehennemlerde) dolaşmasının amacı ise, kötü ve kirli olana karşı dikkatini çekmek ve mümkün olduğunca hızlı bir şekilde ondan uzaklaşmasını sağlamaktır. [25]

Ruhun bu dolaşımı, aksi aynı derecede mümkün olsa bile, yukarıdan aşağıya (âlâdan ednâya) değil, aşağıdan yukarıya doğru gerçekleşir. Aşağı ve yukarı basamaklar arasındaki farklılık, eylemlerin farklılığına dayanır. Bu da eylemleri ortaya çıkaran arzu ve isteklerin nitelik ve yoğunluklarındaki farklılıktan kaynaklanır.[26]

Ruhun bedenlerdeki dolaşımı, arzulanan amaç hem ruh hem de madde için tam olarak gerçekleşinceye kadar sürer. İlk (maddi) amaç, maddenin şekil ve biçimden kurtulmasıdır. Daha yüksek olan ikinci (ruhsal) amaç ise, ruhun öğrenme arzusunun sona ermesidir. Başka bir ifadeyle, ruhun kendi zâtının yüceliğini kavraması, bizâtihî kaim olduğunu idrâk etmesi; maddenin ise aşağı, bayağı ve sûretlerinin fâni olduğunu anlamasıdır. Yine maddenin hissettiklerinden bir netice alınamayacağını ve onun duyduğu lezzetlerde bir hayır bulunmadığını idrâk ederek, kendisinin maddeye ihtiyaç duymadığını anlayıp ondan uzaklaşmasıdır. Bunları idrâk eden

---

25 *Tahkîk*, s. 38-39; *India*, I/50-51.

26 *Tahkîk*, s. 39; *India*, I/51.

ruh, maddeden uzaklaşır. Aralarındaki bağlar çözülür ve madde ile birlik sona erer. Ayrılık ve çözülme meydana gelir. Bir susam tanesinin filizlenip, çiçek açıp ve daha sonra içi yağ dolu bir tane haline gelişi gibi; ruh da arzulanan ilimle mücehhez halde mutlu olarak evine geri döner. Sonuç olarak ruh, madde sayesinde ilim elde eder. Ama gün gelir maddeden ayrılır. Ancak elde ettiği ilim kendisinin ayrılmaz bir parçası olur. İşte o zaman akıl, âkil, ma'kul birleşerek tek bir şey (şey-i vahit) olurlar.[27]

Cennet Ve Cehennem

Bîrûnî kitabının altıncı bölümünü ölüm ötesi durum ve dünya dışındaki âlemler konusuna ayırır. Hintliler, *loka* adı verilen bu âlemin aşağı, yukarı ve orta olmak üzere üç ana bölümü olduğuna inanır. En üst kısım *svarloka* (cennet), alttaki kısım yılanlar diyarı olarak bilinen *nâgaloka* yani cehennemdir. Burası, bazen, *naraloka*, bazen de en alt âlem anlamında *pâtâla* diye isimlendirilir. İçinde yaşadığımız orta âleme ise *madhyaloka* veya insanlar âlemi anlamında *manuşyaloka* denir. Orta âlem insanların eylemlerini gerçekleştirdikleri (kesb ettikleri), yukarı âlem ödüllerini aldıkları, aşağı âlem de cezalarını çektikleri yerlerdir. *Svarloka*'ya yükselmeye veya *nâgaloka*'ya düşmeye lâyık olan kimse, oralarda belli bir süre eylemlerinin tam karşılığını görür. Her iki âlemde de sadece ruh vardır ve o, bedenden ayrıdır.[28]

Semâya yükselmeye, yani cennete girecek kemâle erişmemiş ama cehenneme düşecek kadar da kötülüklere bulaşmamış ruhlar için *tiryakloka* denilen başka bir âlem vardır. Bu âlem bitkiler ve hayvanların yaşadığı yerdir. Ruhlar insan bedenine ulaşıncaya kadar bitkilerin en alt sınıflarından hayvanlar dünyasının en üst tabakalarına kadar bu âlemde sürekli dolaşırlar, bedenden bedene intikal ederler. Ruhun bu âlemde kalışı; ya cennete yükselecek kadar kâmil veya cehenneme düşecek kadar kötü olmayışından ya da cehennem hayatından dönüşünde belli bir süre burada ikamet etmek zorunda oluşundandır. Hintliler geçici cennetlerde bir süre mükâfatlandıktan sonra geri gelen ruhların, derhal yeni bir insan bedenine girdiklerine, eylemleri sonucunda cehenneme düşen ruhların ise, insan

---

27 *Tahkîk*, s. 39; *India*, I/51.

28 *Tahkîk*, s. 44; *India*, I/59.

bedeninde yaşama derecesine ulaşıncaya kadar bitkiler ve hayvanlarda dolaştığına inanırlar.[29]

Hintliler kendi kutsal metinlerinde sayısız cehennemlerden, onların nitelik ve isimlerinden ve her bir günah için ayrı bir cehennem olduğundan söz ederler. *Vişnu-Purâna*'ya göre cehennemlerin sayısı seksen sekiz bindir.[30]

Dünyadan Kurtulmanın Keyfiyeti ve Yolu

Eğer ruh dünyaya bağlı ve bu bağlılığın da belli bir sebebi varsa, o sebep ortadan kalkmadıkça ruh esaretten kurtulamaz. Hintlilere göre esaretin sebebi cehâlettir ve ruh, bilgi olmaksızın özgürleşemez. Ancak bu, evrendeki her şeyin hem genel hem de özel nitelikleriyle kavranılmasını sağlayan, gereksiz genellemelere ihtiyaç bırakmayan ve bütün şüpheleri gideren kesin bilgidir. Zira ruh, tanımlar sayesinde varlıkları birbirinden ayırınca, kendi varlığının farkına varır. Böylece o, kendi sonsuzluğu ve asâleti ile maddenin değişken niteliğini ve bütün biçimlerin fâni olduğunu idrâk eder. Böylece maddeyi terk eder ve ondan müstağni olur. Çünkü ruh, o ana kadar hayır ve lezzet saydığı her şeyin aslında kötü ve ızdırap verici olduğunu anlamıştır. Bu sayede gerçek bilgiye ulaşır ve maddeden tamamen sıyrılır. Böylece eylem sona erer ve birbirinden ayrıldıkları için hem madde hem de ruh özgür hâle gelir.[31]

Patanjali *Yoga Sutra*'da şöyle der: "Tanrı'nın birliğine yoğunlaşması, kişinin daha önceden meşgul olduğu diğer şeylerin farkına varmasını sağlar. Hakikaten Tanrı'yı arzulayan kimse, hiç ayırmaksızın bütün varlıkların hayrını ister. Eğer bir kimse mâsivâdan uzaklaşarak kendi nefsiyle meşgul olursa, aslında kendisi için sadece nefes alıp vermiş olur. Bir kişi bu mertebeye ulaştığında, onun ruhsal gücü bedensel gücüne galip gelir. Böylece kendisini müstağnî konuma getiren şu sekiz yeteneği kazanır:

1. Bedenini gözden kaybolacak biçimde latîf kılma kudreti,
2. Diken, çamur veya toprak üzerinde yürümeyi farksız kılacak biçimde bedeni hafifleştirme kudreti,
3. Bedenini tuhaf ve korkunç biçimde gösterebilecek

[29] *Tahkîk*, s. 45; *India*, I/59-60.

[30] *Tahkîk*, s. 45; *India*, I/60.

[31] *Tahkîk*, s. 51-52; *India*, I/68.

kadar büyütme kudreti,

4. Her arzuyu gerçekleştirebilme kudreti,

5. Dilediği her şeyi bilebilme kudreti,

6. İstediği cemaate yönetici olabilme kudreti,

7. Yönettiği herkesi kendisine boyun eğdirme ve itaat ettirme kudreti,

8. Kendisi ile farklı yerler arasındaki bütün mesafeleri ortadan kaldırma (sufîlerin tayy-i mekân ve tayy-i zaman anlayışları gibi) kudreti."[32]

Hintliler şöyle der: Eğer bir kimse bu sekiz yeteneği elde ettiğinde, onlardan vazgeçebilir ve şu basamakları kat ederek gerçek amacına ulaşır:

1. Âlemdeki varlıkların isimleri, nitelikleri, ayırt edici özellikleri gibi genel tanımlarında yer almayan ayrıntılarını bilmek. Yani eşyanın künhüne vâkıf olmak,

2. Eşya hakkındaki yüzeysel bilgiyi aşarak onun her bir parçasındaki, ortak noktalarına vasıl olmaktır. Ancak bu mertebede bile kişi hâlâ eşyanın çeşitliliğine inanmaktadır.

3. Eşyadaki farklılıkların (*viveka*) ortadan kalktığı ve kişinin onu bir bütün olarak algıladığı safhadır. Ama bu bilgi de *zaman*la sınırlıdır.

4. Bilginin zamanüstü nitelik kazandığı, beşerî acziyetten ötürü kullanılan isim ve sıfatlardan vazgeçildiği mertebedir. İşte bu mertebeye ulaşıldığında akıl, âkil ve üzerinde ta'akkul edilen eşya ittihat eder ve hepsi tek bir varlığa dönüşür.[33]

Kast Sistemi

Bîrûnî'ye göre Hint kast anlayışına benzer toplumsal yapılar sadece Hintlilere özgü bir durum değildir. Bunlar İranlılar ve Yunanlılar gibi geçmişin hemen her toplumunda var olan evrensel yapılardır. Çünkü kendilerini görevlerine adamış geçmiş krallar, insanları bir

[32] *Tahkîk*, s. 52; *India*, I/68-69.

[33] *Tahkîk*, s. 52-53; *India*, I/69-70.

takım sınıflara ayırmaya önem vermiş; bu sınıfların birbiriyle karışmamasına özen göstermiş ve onların birbiriyle ilişkisini yasaklamışlardır. Bundan dolayı her bir sınıfa, kendine özgü iş, sanat ve mesleği yapması emredilmiş, hiç kimsenin kendi derecesini aşmasına izin verilmemiş ve aksi hareket edenler cezalandırılmışlardır.[34]

Bütün bunlar antik İran hükümdarlarının tarihlerinde açıkça görülür. Çünkü onlar asırlarca hiç kimsenin özel yetenekleri veya hileleriyle ortadan kaldıramadığı bu tür büyük sosyal kurumlar oluşturmuştur. Örneğin, Ardeşir b. Bâbek (226-242) İran imparatorluğunu kurunca, halkını şu şekilde sınıflara/kastlara ayırmıştı:

> *Birinci sınıf* savaşçılardan ve yöneticilerden;
>
> *İkinci sınıf* münzeviler, *ateşgede*lerde hizmet eden rahipler ve hukukçulardan;
>
> *Üçüncü sınıf* doktorlar, astronomlar ve diğer bilim adamlarından;
>
> *Dördüncü sınıf* ise çiftçiler ve zanaatkârlardan oluşuyordu.[35]

Bu sınıfların her birinde varlığın türleri gibi farklı alt bölümler mevcuttur. Bütün bu sınıflar menşeleri hatırlandığı sürece bir soy ağacı gibidir. Ancak kaynakları unutulduğunda, topyekûn bütün toplumun ortak malına dönüşür ve bundan böyle hiç kimse onların kaynağını sorgulamaz. Unutmak, uzun nesiller ve asırların ortaya çıkardığı kaçınılmaz bir sonuçtur. Benzer yapılar Yunanlılarda da söz konusudur.[36]

Hintlilerin hali de İranlı ve Yunanlıların durumuna benzer. Zira onlar da dinî hukuk ve kanunlarını dinlerinin temeli olarak gördükleri *Rişi*/*hakîm*lere dayandırırlar. Bu âlemde zaman zaman insan suretinde (avatara) görünen *Nârayana* ise kanun koyucu değildir. Çünkü o, kötülük yeryüzünü tehdit ettiğinde, onu ortadan kaldırmak ve âlemi yeniden yoluna koymak için iner. Yani o, yeni bir şeriat koymaz veya var olanı da değiştirmez. Sadece mevcut kanunlara göre hareket eder. Bundan dolayı Hintliler, bazı beşerî ihtiyaçlar için söz konusu olsa bile, yasa ve ibadet hususlarında peygamberlerden müstağnidir.

---

34 *Tahkîk*, s. 75-76; *India*, I/99.

35 *Tahkîk*, s. 76; *India*, I/100.

36 *Tahkîk*, s. 76; *India*, I/100.

Hintliler kendi sosyal sınıflarına *renkler* anlamına gelen *varna* adını verirler ve nesep açısından onları doğumlar anlamında *jâtaka* diye isimlendirirler. Çok eski zamanlardan beri bu sınıfların sayısı dörttür.

En üst sınıf, din adamlarını oluşturan *brahmin*lerdir. Hint kutsal kitaplarına göre onlar Brahman'ın başından yaratılmıştır ve bundan dolayı bütün sınıfların en seçkinleridir.

İkinci sınıf ise, Brahman'ın omuz ve kollarından yaratıldıkları söylenen *kşatriya*dır, yani yönetici ve askerler sınıfıdır. Onların dereceleri *brahminler*den çok aşağı değildir.

Üçüncü sırada Brahman'ın midesinden yaratılmış olan *vaisya*lar yani tüccarlar yer alır.

Dördüncüsü ise, Brahman'ın ayaklarından yaratılmış olan *sudra*lar, yani hizmetçiler sınıfıdır. Bu son iki sınıf arasında çok büyük bir fark yoktur. Hatta farklı sınıflar olmalarına rağmen aynı kasabalarda veya köylerde karışık olarak yaşarlar.[37]

Sudra sınıfından sonra insanların *antyaja (dokunulmayanlar)* adını verdikleri, muhtelif toplumsal hizmetleri icra eden, herhangi bir kast içerisinde yer almayan, sadece belli bir sanatın veya mesleğin üyeleri olarak görülen insanlar yer alır. Meslekleri itibariyle sekiz alt sınıfa ayrılan bu kimseler çamaşırcı, kunduracı ve dokumacı sınıfları dışındaki diğerleri birbiriyle evlenebilir, bir arada yaşayabilir. Diğerleri ise onların mesleklerine veya bulundukları yerlere tenezzül etmez. Bu sekiz meslek şunlardır: Çamaşır yıkayıcılar, kunduracılar, hokkabazlar, sepet ve sedir örenler, kayıkçılar, balıkçılar, vahşi hayvan ve kuş avcıları ve son olarak dokumacılar. Dört kastın her birine mensup olanlar aynı yerde ve bir arada yaşamazlar. Son olarak zikredilen sınıflar ise diğer insanların yaşadığı köy ve kasabaların civarında yaşar fakat diğer kast mensuplarıyla bir arada bulunamazlar.[38]

Hâdî, *Doma*/*Domba*, *Candâla* ve *Badhatan* grupları ise herhangi bir kast veya meslek erbabından sayılmaz. Bunlar köylerin ve lağımların temizliği gibi aşağı ve pis işlerle uğraşır; farklı meslekleri olan tek bir sınıf olarak görülür, gerçekte onlar gayri meşru çocuklar gibi

---

37 *Tahkîk*, s. 76-77; *India*, I/100-101.

38 *Tahkîk*, s. 77; *India*, I/101.

telâkki edilirler. Çünkü genel kanaate göre onlar, *sudra* sınıfına mensup bir baba ile *brahmin* sınıfına mensup bir annenin gayri meşru çocuklarıdır. Bundan dolayı onlar kast dışı topluluklar yani *parya*lar olarak görülür.[39]

Zikredilen dört tabakadan her biri yemek yerken ayrı oturmalı ve birbirine karışmamalıdır. Başka bir ifadeyle aynı sofrada farklı sınıflardan kişiler bulunmaz. Eğer bir sofrada aynı tabakadan, mesela *brahminler*den birbirine düşman iki kimse var ise ve bunlar da birbirine yakın yerlerde oturuyorlarsa aralarına tahta, elbise ve benzeri şeyler konarak araları ayrılır. Hiçbir şey bulunmadığı zaman aralarına bir çizgi çizmek de yeterli görülür. Başkasına ait yemek artığının yenilmesi yasak olduğundan her bir kimse sadece kendi payına düşen yemeği yemek zorundadır. Eğer sofradakilerden herhangi biri tek ve aynı tabaktan yemek alırsa, tabakta kalan yemek artık olur ve sofraya elini uzatan ikinci kişi, artık yemeği yemek zorunda kalır. Bu ise yasaklanmıştır.[40]

Putlara Tapma

Bîrûnî'ye göre sıradan insanlar duyularla algılanan şeylere meyleder ve âlimlerin anlayabileceği soyut düşünceler dünyasından kaçar. İnsanlar genelde tasvirlere ve misâllere eğilim gösterdikleri için Yahudi, Hıristiyan ve özellikle Maniheist liderler kitaplarını ve ibadethanelerini böyle tasvirlerle bezeyerek doğru yoldan sapmışlardır.

Sıradan bir insana veya bir kadına Peygamber'in veya Kâbe'nin resmini gösterseniz, der Bîrûnî, onların heyecanlandıklarını ve sevinçten bu resmi öptüklerini, yüzlerine ve vücutlarına sürdüklerini görürsünüz. Zira onlar resmi görünce sanki resmin sahibini görmüş ve bu sayede hac ve umre ibadetleri yapmış gibi hissederler.

Toplumda bazı kimseler adına putlar dikilmesinin en önemli nedeni, işte insanlardaki bu meyildir. Putlar, öldükleri veya kayboldukları zamanlarda sahiplerini hatırlatmak ve onlara karşı saygı ve sevgiyi kalplerde devam ettirmek için yapılmışlardır. Onlar dikildikten sonra üzerinden nesiller ve asırlar geçmesiyle niçin dikildikleri unutulmuş ve onlarla ilgili uygulamalar bir âdet veya genel bir

---

39 *Tahkîk*, s. 77-78; *India*, I/102.

40 *Tahkîk*, s. 78; *India*, I/102.

prensibe dönüşmüştür. Bu durum insan doğasında kök salınca geçmişin kanun koyucuları insanları, onların bu zayıf yönünü kullanarak etkilemeye çalışmışlardır. Sonunda putlara ve benzeri heykellere saygıyı mecburî kılmışlardır. Bunun hem Tufan öncesinde hem de Tufan sonrası dönemlerde olduğu tarihî kayıtlarda mevcuttur. Hatta kendilerine peygamberler gönderilmeden önce insanların tamamının putperest oldukları ileri sürülmüştür.[41]

Hint Kutsal Kitapları

Veda, önceden bilinmeyen bir şeyi bilmek demektir. Hintlilere göre Veda, Tanrı'dan sadır olan ve *brahminler*in ağızlarıyla aktarılan kelâmı/sözleri ifade eder. *Brahminler Vedalar*ı manasını anlamaksızın okurlar, şifahî olarak öğrenirler ve bu şekilde yeni nesillere aktarırlar. Hintlilerden çok az kimse *Vedalar*ın tefsirini yapabilir. Onun bütün içeriğinden haberdar olan, bu konuda kelâmî tartışmalara girişecek ve onların yorumlarını yapabilecek kişilerin sayısı ise daha da azdır.[42]

Brahminler, *Vedalar*ı *kşatriya* sınıfından olanlara öğretirler. *Kşatriya* ise onları öğrenebilir fakat bir başkasına hatta bir *brahmin*e bile öğretmesine izin verilmez. *Vaisya* ve *sudra* kastlarından olanlar ise, *Vedalar*ı okumak ve öğrenmek şöyle dursun, onu işitmelerine bile izin verilmez. Eğer onlardan birinin, *Vedalar*ı okuduğu veya dinlediği tespit edilirse, *brahminler*, onu valinin huzuruna çıkarır, o da dilini kesmek suretiyle suçluyu cezalandırır.[43]

Vedalar, bir takım emir ve nehiylerin yanı sıra insanlara dini sevdirmek ve ahlâksız davranışlardan da sakındırmak amacıyla öngörülmüş ayrıntılı ceza ve mükâfatlar hakkında bilgi verir. Bununla birlikte *Vedalar* içerisinde yer alan ilâhîlerin büyük çoğunluğu, tanrıları övmek için kompoze edilmiş şiirler ve sayılamayacak kadar çok ve çeşitli ateş kurbanı türlerine tahsis edilmiştir.

Hintliler *Vedalar*ın yazılmasına kesinlikle izin vermezler. Çünkü *Vedalar* belirli makamlarla okunduğu için kalem onları tam anlamıyla ifade edemez. Ayrıca yazım esnasında, onlarda bir fazlalık veya eksiklik ortaya çıkması söz konusudur.

---

41 *Tahkîk*, s. 84-85; *India*, I/111-112.

42 *Tahkîk*, s. 96; *India*, I/125.

43 *Tahkîk*, s. 96; *India*, I/125.

Hintlilere göre hakîm Vyâsa, *Vedaları Rigveda*, *Yajurveda*, *Samaveda* ve *Atharvaveda* olarak dörde ayırmıştır. Rivayete göre Vyâsa'nın dört öğrencisi (*sishya*) vardı. O, öğrencilerin her birine ayrı bir Vedayı öğretti ve onu ezberlemelerini istedi. Bu öğrencilerin isimleri *Paila*, *Vaisampâyana*, *Jaimini*, *Sumantu* idi.[44]

*Vedaları*n her birinin kendine özgü okunuş tarzları vardır. Bunların ilki, her biri *ric* denilen vezin ile yazılmış ve farklı uzunluktaki mısralardan oluşan *Rigveda*'dır. Bu kitaba, *ric* vezniyle yazılanların toplamı olarak kabul edildiğinden *Rigveda* denilmiştir. Bu metinde ateş kurbanlarından söz edilir ve o, üç farklı biçimde okunur: Birincisi, sıradan bir kitabın okunuşu gibi yani makamsız okumaktır. İkincisi, her bir kelimeden sonra bir miktar durarak okumadır. Üçüncüsü en faziletli okuma biçim olarak kabul edilen ve çok büyük sevaplar umulan okuma tarzıdır. Buna göre önce, kısa bir beyit (*şloka*) alınır ve bu beytin her kelimesi tane tane telaffuz edilir. Daha sonra bu beyit kendisinden sonra gelen beyitle birlikte tekrar okunur. Ardından ikinci beyitten başlanır, buna okunmayan üçüncü beyit ilâve edilir. Böylece tüm metin en az iki kere okunmuş olur.[45]

Yajurveda ise, *kândin* vezniyle yazılmış ilâhîlerden oluşur. *Yajurveda*, türemiş bir isim olup, *kândin vezniyle yazılmış ilâhîlerin toplamı* anlamına gelir. Bu ve Rigveda arasındaki fark, onun *Rigveda* için izin verilmeyen *Sandhi* kurallarıyla[46] birleştirilmiş bir metin olarak okunabilmesidir. Muhteva bakımından her iki metin ateş ve ateşe sunulan kurbanlarla ilgilidir.[47]

Sâmaveda ise kurban törenleri, emir ve nehiyleri kapsar. Bu kitap ilâhî gibi okunur. *Sâmaveda* ismi de bundan kaynaklanır. Çünkü *sâman, hoş söz* veya *tatlı okuma* anlamına gelir. Bunun şarkı gibi makamlı okunmasının sebebi şudur: Nârâyana,[48] *Vâmana* sûretinde tecelli ettiğinde, Kral Bali'nin huzuruna çıktı. Kendini bir *brahmin*

---

44 *Tahkîk*, s. 96-97; *India*, I/125-126.

45 *Tahkîk*, s. 98; *India*, I/128.

46 Sanskritçede farklı kelimelerin birbirleriyle birleştirilerek okunmasına dair imlâ kurallarını ifade eder.

47 *Tahkîk*, s. 99; *India*, I/128-29.

48 *Nârâyana*, Hint mitolojisinde bazen ilk insan bazen de ilk hareket yeri sular olması dolayısıyla Tanrı Brahma'ya verilen bir unvandır. Bu isim

suretine dönüştürerek yanık bir makamla *Sâmaveda*'yı okudu ve Kralı coşturdu. Nihayet Kral Bali, Vâmana'ya meşhur ihsanında bulundu.[49]

Âtharvaveda ise *sandhi* kurallarına göre oluşmuş bir metindir. Bunun vezni *Rigveda* ve *Yajurveda* ilâhîlerinin vezinlerinden farklıdır ve *bhara* adıyla bilinir. Genizden gunneli bir şekilde okunur. Diğer iki Vedaya nispeten Hintlilerin buna rağbeti fazla değildir. Onda kurban törenlerinin yanı sıra ölülerle ilgili emirler ve onlar için yapılması gereken merasimler hakkında bilgiler mevcuttur.[50]

Purânalar adıyla bilinen kitaplar de 18 adettir. Bunların çoğu hayvan, insan ve meleklerin isimleriyle anılır. Bunun nedeni bu varlıklar hakkında hikâyeleri içermeleri, kitabın muhtevasının bir şekilde onlarla alâkalı olması veya kitabın bu varlıklarla ilgili sorulara cevaplar içermesidir.

Purânalar, *Rişiler/Hakîmler* denilen kimseler tarafından kompoze edilmiş insan kaynaklı eserlerdir. Bunlar şu eserlerden oluşur:

1. *Âdi* (ilk-birincil)-*purâna*,
2. *Matsya* (balık)-*purâna*,
3. *Kûrma* (kaplumbağa)-*purâna*,
4. *Varâha* (domuz)-*purâna*,
5. *Narasimha* (aslan başlı adam)-*purâna*,
6. *Vâmana* (cüce adam)-*purâna*,
7. *Vâyu* (rüzgâr)-*purâna*,
8. *Nanda* (Mahâdeva'nın hizmetçisi)-*purâna*,
9. *Skanda* (Mahâdeva'nın oğlu)-*purâna*,
10. *Âditya* (Güneş)-*purâna*,
11. *Soma* (Ay)-*purâna*,

---

kutsal literatürde ilk olarak *Satâpatha Brâhmana*'da kullanılmıştır. Günümüzde ise daha ziyade Tanrı Vişnu için yaygın olarak kullanılmaktadır. Bkz. J. Dowson, *Hindu Mythology and Religion*, s. 220-221.

49 *Tahkîk*, s. 100; *India*, I/128-29; Vâmana, Kral Bali'den kendisine üç adımlık yer bağışlamasını istedi. Kral bunu verince o iki adımda bütün yeri ve göğü kat etti… Böylece Kral Bali'nin Tanrı İndra karşısındaki saltanatı sona erdi. Bkz. J.Dowson, *Hindu Mythology*, s. 42.

50 *Tahkîk*, s. 100; *India*, I/129-30.

12. *Sâmha* (Vişnu'nun oğlu)-*purâna*,

13. *Brahmânda* (Gökyüzü)-*purâna*,

14. *Mârkandeya* (Büyük Rişi/hakîm)-*purâna*,

15. *Târkshya* (Garuda/Anka kuşu)-*purâna*,

16. *Vishnu* (Nârâyana)-*purâna*,

17. *Brahma* (âlemin korunmasından sorumlu olan Tabiat/Tanrı)-*purâna*,

18. *Bhavishya* (eskatolojik bilgiler)-*purâna*.

Ben bunlardan sadece Matsya, Âditya ve Vâyu Purâna'nın bazı bölümlerini gördüm ve okudum.[51]

Smriti adı verilen kutsal kitaplar ise, *Vedala*ra dayanılarak yazılmış eserlerdir. Bunlar dinî emir ve nehiyleri içerir ve Brahman'ın yirmi oğlu tarafından kompoze edildiklerine inanılır. Bunların isimleri şöyledir:

1. *Âpastamba*.

2. *Parâsara*.

3. *Sâtâtapa*.

4. *Samvarta*.

5. *Daksha*.

6. *Vasishtha*.

7. *Angiras*.

8. *Yama*.

9. *Vişnu*.

10. *Manu*.

11. *Yâjnavalkya*

12. *Atri*.

13. *Hârita*.

14. *Likhita*.

15. *Sankha*.

16. *Gautama*.

[51] *Tahkîk*, s. 100-101; *India*, I/130.

17. *Vrihaspati*.

18. *Katyayana*.

19. *Vyasa*.

20. *Usanas*.[52]

Bunların yanı sıra Hintlilerin dinî hukukları, kelâmları, riyazet ve mücahede yöntemleri, dünyadan kurtuluş ve melekleşme süreci gibi farklı konularda yazılmış daha pek çok kitapları vardır. Örneğin zahid Gauda'nın kendi ismiyle anılan eseri; Kapila tarafından kompoze edilen *Sâmkhya* kitabı; nihaî kurtuluş arayışı ve ruhun Tanrı'yla birleşmesi üzerine yazılan *Patanjali* kitabı; Kapila'nın *Vedalar* ve tefsiri üzerine yazdığı ve yine onun mahlûk olduğunu anlattığı, her zaman *Vedalar*daki mutlak farzlar ile zaman-mekâna bağlı farzlar arasını ayırt ettiği *Nyâyabhâsyâ* adlı kitabı bu meyanda akla gelen ilk eserlerdir. Yine Jaimini tarafından kaleme alınan benzer konulara dair *Mimâmsâ* kitabı; Brihaspati'nin kaleme aldığı ve bütün araştırmaların sadece duyu verilerine dayanması gerektiğini ele alan *Laukâyata* kitabı; Agastya'nın *Laukâyata* kitabına reddiye tarzında kaleme aldığı ve araştırmalarda hem duyu verileri hem de rivayetlerin/haberlerin kullanılması gerektiğini anlatan *Agastyamata* kitabı ile *Vişnu-dharma* kitabı bu konuda akla gelen diğer eserlerdendir. *Dharma* sözcüğü ödül veya mükâfat anlamına gelir ve genelde *din* için kullanılır. Bundan dolayı bu kitabın adı *Tanrı'nın dini* anlamına gelir. Bunlardan başka Vyâsa'nın altı öğrencisine atfedilen *Devala*, *Sukra*, *Bhârgava*, *Vrihaspati*, *Yâjnavalkya* ve *Manu* isimli eserler de vardır. Hintlilerin bilimin farklı alanlarına dair daha başka eserleri de vardır. Ancak bunların isimlerini ezberlemek, özellikle Hindû olmayan yabancılar için hiç kolay değildir.[53]

Hintlilerin büyük saygı gösterdikleri, diğer bütün kitaplardaki bilgilerin kendisinde bulunduğunu fakat ondaki bilgilerin başka hiçbir kaynakta bulunmadıklarını iddia ettikleri başka bir kitapları daha vardır. Bu kitabın ismi (*Maha*)*Bhârata*'dır. Bu kitap Parâsara oğlu Vyâsa tarafından Pândular ile Kurular arasındaki büyük savaş döneminde kaleme alınmıştır. Kitabın başlığı bile o döneme işaret eder. Kitap her biri *Parvan* adı verilen on sekiz bölümlü 100.000 *şlok*adan (beyitten) oluşur. Bu bölümler şunlardır:

---

[52] *Tahkîk*, s. 101-102; *India*, I/131.

[53] *Tahkîk*, s. 102-103; *India*, I/132.

1. *Sabhâ-parva*, kralın tahta çıkışını,

2. *Aranya*, Pandu oğullarının hükümdarlıktan uzaklaştırılması ve sürgüne gönderilmesini anlatır.

3. *Virâta*, Panduların, ülkesine sığındıkları kralın adıdır.

4. *Udyoga*, savaşa hazırlık,

5. *Bhîşma*, bir Brahmin,

6. *Drona*, bir Brahmin.

7. *Karna*, Güneşin oğlu,

8. *Salya*, savaşı yapan kahramanlardan *Duryodhana*'nın kardeşidir. Onun ölümünden sonra, orduyu o idare etmiştir.

9. *Gadâ*, topuzlu asadır.

10. *Sauptika*, Drona oğlu Asvatthaman'ın Pancala kasabasına geceleyin baskın yaparak ahalisini katlettiği zaman uykuda olanları öldürme hikâyesidir.

11. *Jalapradânika*, insanların ölüye dokunmakla ortaya çıkan kirlilikten kurtulduktan sonra ölü üzerine su serpmeleri.

12. *Stri*, kadınların ağıtları.

13. *S'ânti*, kalplerdeki nefreti ortadan kaldırmak için 24.000 slokadan (beyitten) oluşan bir bölümdür. Bu da kendi içerisinde dört alt bölümden oluşur. Bunlar:

(i.) *Râjadharma*, Yöneticilerin erdemleri üzerine.

(ii.) *Dânadharma*, Sadaka vermenin fazileti üzerine.

(iii.) *Âpaddharma*, yoksullar ve ihtiyaç sahiplerinin faziletine dair.

(iv.) *Mokshadharma*, dünyadan kurtulanların mükâfatlarına dair.

14. *Asvamedha*, dünyayı dolaşmak için bir ordu ile birlikte gönderilen bir atın kurban edilme hikâyesidir. Bu atın âlemin kralına ait olduğu, bunu kabul etmeyenlerin ise savaşa hazır olmaları gerektiği söylenir. Brahminler de o atın tezeklediği yerlerde ateş kurbanı ayini icra etmek için onun arkasından giderler.

15. *Mausala*, kendilerini Vâsudeva'nın[54] hanedanı olarak gören Yâdavaların kendi aralarındaki mücadelenin hikâyesidir.

16. *Âsramavâsa*, vatanı terk etmektir.

17. *Prasthâna*, nihaî kurtuluş adına krallığı terk etmektir. Nihaî kurtuluş arzusunun bile sona ermesidir.

18. *Svargârohana*, cennete doğru yolculuğun/miracın hikâyesidir.

Bu on sekiz bölümden sonra *Harivamsa-parvan* denilen bir parça gelir ki burada Vâsudeva/Tanrı'ya ait bilgiler yer alır. Bu kitapta bazı bölümler vardır ki bunlar farklı şekillerde yorumlanabilecek ifadelerdir. Hintliler bunun nedeniyle ilgili şöyle bir hikâye anlatır: "Vyâsa Tanrı'dan/Brahman'dan *Bhârata*'yı yazmak için bir adam istedi ve destanı ona imlâ ettirdi. Brahman bu iş için, fil başlı bir çocuk olarak tasvir edilen oğlu Vinâyaka'yı görevlendirdi ve ona duyduğu her şeyi yazmasını söyledi. Vyâsa da Vinâyaka'ya sadece anladığı şeyleri yazmasını istedi. Bu yüzden Vyâsa eserin imlâ sürecinde yazarı üzerinde düşünmeye zorlayacak böyle ifadeler ekledi. Bu sayede Vyâsa da dinlenmek için zaman buldu."[55]

Kıyamet Ve Öncesinde Beklenen Olaylar

Bîrûnî'ye göre Hintlilerin *çaturyuga* (dört dönem)/kıyamet öğretisi, başta Yunanlılar olmak üzere diğer milletlerin düşüncelerine yakındır. Zira birinci dönem olan *Kritayuganın* başlangıcında, yeryüzünde mutluluk, emniyet, bolluk ve bereket, sağlık ve kuvvet, her konuda yeterli bilginin yanısıra çok sayıda *brahmin* vardı. Bu çağda yeryüzünde, iyilik mutlak hâkimdi. İnsanların ömürleri de aynı şekilde 4 bin sene idi. Burada sayılan hayırların tamamı bütün insanlara şamildi. Sonra her şey yavaş yavaş azaldı ve iyiliklere, karşıtları olan fenalıklar karışmaya başladı. *Tretâyuga/ikinci dönemin* başlarında iyilik, dörtte bir oranında eksildiği gibi yeryüzündeki mutluluk da tamdan üççeyreğe indi. İşte bu dönemde, *kşatriya*nın sayısı *brahmin*leri geçti. İnsanların ömürleri aynı oranda kısaldı. Ayrıca ateş kurbanları için hayvanlar ve ağaçlar kesilmeye, önceden bilinmeyen bir takım yeni uygulamalar ortaya çıkmaya başladı.[56]

---

[54] *Vâsudeva*, Tanrı Krişna'ya verilen bir isimdir.

[55] *Tahkîk*, s. 103-104; *India*, I/132-133.

[56] *Tahkîk*, s. 317-318; *India*, I/379-380.

Kötülük, *Dvâpara*/üçüncü döneminin başlangıcına kadar bu minval üzere artmaya devam etti ve yeni dönemde, iyilik ve kötülüğün yanı sıra mutluluk ve elemler eşitlendi. İklimler değişmeye ve daha çok katliamlar meydana gelmeye başladı. Dinler farklılaştı ve tanınmaz hale geldi. Ömürler kısaldı ve *Vishnu-Dharma*'ya göre 400 seneye indi. *Kaliyuga*/dördüncü dönemin başlarına gelindiğinde, kötülük, iyiliğin üç katına ulaştı.

*Kaliyuga*da kötülük artmaya devam etti ve sonunda bütün yeryüzünü kapladı. Bu zamanda yeryüzü sakinleri helak olup, evvelce insan şeytanlarından kaçarak dağ başlarına dağılmış ve ibadet için oralardaki mağaralara kapanmış olan insanlardan yeni bir nesil ortaya çıkacaktır. Bundan dolayı yeni dönem *Kritayuga* yani "işi bitirip, gitmeye hazırlanma zamanı" diye isimlendirilir.

Yine bu dönemde Buddhodana'ya bağlı *Muhammereler* (kırmızı giyen Budistler), güzel şeyleri değiştirirler ve o andan itibaren, *brahminler*in bütün gücü yok olur. Hatta kendi hizmetçileri olan *sudralar* ve diğer insanlar arasında hediye olarak kullanılan *candâlalar* bile *brahminle*re karşı eşitlik iddiasında bulunur. İnsanların bütün amaçları, haram mal toplayıp, onu biriktirmekten ibaret hale gelir. Onlar, kötülük ve günah irtikâp etmekten asla çekinmezler. Bu hal onları, küçüklerin büyüklerine, çocukların babalarına, hizmetçilerin efendilerine isyan etmelerine kadar çıkarır. Sosyal sınıflar (Kastlar/Varnalar) birbirine karışır, nesepler bozulur. Mevcut dört sınıf ortadan kalkar. Din ve mezhepler çoğaldığı gibi, onlar hakkında yazılan kitaplar o derece artar ki, daha önceden aynı din veya mezhebe bağlı olan insanlar birbirinden ayrılır, diğer herkes bireysel düşünmeye başlar. Evler yıkılır, medrese ve mektepler harap olur, adalet ortadan kalkar, yöneticiler zulmetmekten, başkasının hakkına tecâvüz etmekten, gasbedip yemekten başka bir şey bilmez hale gelirler. Onlar, emellerine kavuşmak uğruna insanları yiyecek gibi davranırlar. Günahların çokluğundan dolayı ömürler kısalır. İnsanların niyetleri bozuk olduğu için kötü hastalıklar her tarafı istila eder. Bütün bunlara rağmen insanlar, olup bitenlerden ibret almazlar."[57]

Vişnu-Dharma'da ise, bu döneme ilişkin şu bilgilere rastlanır: "Öyle ki bu dönemde insanlar, mükâfat veya cezayı bilmez hale gelecek ve meleklerin mutlak bilgiye sahip olduklarını inkâr edeceklerdir; ömürlerin uzunluğu önceki dönemlerden farklı olacak ve hiç

[57] *Tahkîk*, s. 319-320; *India*, I/380-81.

kimse ömrünün ne kadar olduğunu bilmeyecektir. Bazıları ana karnında, bazıları çocukluğunda, bazıları da gençlik çağında öleceklerdir. Dindar (muhlis) kimseler toplumdan dışlanacak ve çok yaşamayacaklardır. Kötülük yapan, din inkâr eden kimseler ise, muhlislerden daha uzun yıllar yaşayacaktır. Yine bu dönemde *sudra* kastından olanlar, yönetici olacak, aç kurtlar gibi saldıracaklar ve diğer insanları soymak onlara haz verecektir. *Brahmin*lerin yaptıkları da *sudralar*ınkinden farklı olmayacak, fakat insanların çoğu *sudra* kastından veya haydutlardan oluşacaktır. *Brahmin*lerin uydukları kurallar ortadan kalkacak, kendilerini riyazet ve mücahedeye adamış insanlar garipsenecek, parmakla gösterilecek kadar azalacak ve küçümsenecektir. *Vişnu'*ya ibadet eden kimseler yadırganacaktır. Çünkü bu dönemde insanların tamamı kötü karakterli hale gelecektir. Bundan dolayı her dilek hemen gerçekleşecek, küçücük iyilikler büyük mükâfat görecek; azıcık ibadet veya hizmet sayesinde büyük onur ve mükâfatlar elde edilecektir.

Bu *yuga*nın sonunda, kötülük tavan yapacağı için bu döneme adını veren Brahmin Jesua[58] (?)'nın oğlu *Garga* (Kali) gelecektir. O, karşı konulamaz bir güce sahip olacak ve her türlü silâhı diğer insanlardan daha iyi kullanacaktır. O, kötüleri iyiliğe yöneltmek için kılıcını kınından çıkartacak, insanların yeryüzündeki kötülüklerini ortadan kaldıracak ve orayı temizleyecektir. Daha sonra dünyayı yeniden kurmak için saf ve dindar kimseleri toplayacak ve böylece *Kaliyuga* dönemi bitip *Kritayuga* dönemini başlatacaktır. Artık bu dönemde dünyada saflık, mutlak iyilik ve huzur egemen olacaktır."[59]

Dinsel Uygulamalar

Brahmin'lere Özgü Yaşam

Bir *brahmin*in yedi yaşını geçtikten sonraki hayatı dört kısma ayrılır. Birinci kısım, sekiz yaşında başlar. Din adamları bu yılda *brahmin* adayı çocuğu önlerine alarak ona bir takım tembihlerde bulunur ve görevlerini tarif edip, hayatı boyunca vazifelerini yapmasını ve geleneklerine bağlı kalmasını tavsiye ederler. Sonra beline *zünnar* (ince ip) bağlayıp, boynuna da gerdanlık gibi bir çift *yajnopavîta/asalet ipliği* takarlar. Bunlardan biri, dokuz kattan örülmüş kuvvetli bir ip,

[58] Sachau, bu ismi okuyamamış, J-S-V olarak zikretmiş ve onun Yasodâ da olabileceğini söylemiştir.

[59] *Tahkîk*, s. 321; *India*, I/381-82.

diğeri de bir kumaş parçasıdır. Dokuz katlı ip, kişinin sol omzundan sağ koltuk altına doğru asılır. Yine bu esnada çocuğun eline bir sopa verilir ve onu sürekli taşıması istenir. Ayrıca sağ elinin yüzük parmağına da *darbha* denilen belirli otlardan yapılmış ve sürekli taşıması gereken bir yüzük takılır. Bu yüzüğe *pavitra* denir. Onun, adayın sağ elinin yüzük parmağına takılmasının amacı, bireyin bu eliyle kabul ettiği hediyeleri verenleri kutsaması ve bereketli kılması içindir. Ama bu yüzüğü taşıma mecburiyeti *yajnopavîta*yı takma zorunluluğu kadar sert değildir. Çünkü bir *brahmin*, *yajnopavîta*/asalet ipliğini hiçbir şekilde üzerinden çıkaramaz. Eğer *brahmin* yemek yerken veya diğer günlük ihtiyaçlarını karşılarken, onu çıkaracak olursa günahkâr olur ve sadaka vermek, oruç tutmak gibi kefaretleri uygulamadıkça bu günahtan kurtulamaz.

Brahmin hayatının birinci evresi yirmi beşinci yaşa veya *Vişnu-Purâna*'ya göre kırk sekizinci yaşa kadar devam eder. Bu dönemde onun görevi, her türlü cinsel ilişkiden uzak durmak, yerde yatmak, *Vedalar*ı, yorumlarını ve diğer dinî konuları öğrenmeye gayret etmektir. Bütün bunlar ona, gece gündüz hizmet ettiği üstadı tarafından öğretilir. O, her gün üç defa yıkanır. Sabah ve akşam ateş kurbanı icra eder. Töreni bitirdikten sonra üstadına secde eder. Her türlü et yemeğinden kaçınır, birer günlük arayla oruç tutar (savm-ı Davud). *Brahmin* bu dönemde üstadının evinde kalır. Her gün sadece bir defa sabah, öyle ya da akşamüstü dilenmek için evden çıkar. Fakat beş evden fazla dilenemez. Toplayabildiği sadakaları ilk olarak beğendiklerini seçip alması için üstadının önüne koyar, kendisi geri kalanıyla yetinir. Aday aynı şekilde üstadının tabağından artan yiyeceklerle hayatını devam ettirir. Onun görevlerinden biri de ateş kurbanı için gerekli olan *palâsa (Butea frondosa)* ve *darbha* ağaçlarından odun toplamaktır. Hintliler ateşe büyük bir ihtiram gösterir ve ona güzel kokulu çiçekler sunar. Aslında diğer milletler için de durum bundan çok farklı değildir. Çünkü onlar da kurbanların tanrılar tarafından kabul edilme şartının, onların ateşte yakılmasıyla mümkün olduğunu düşünmüşlerdir. Bundan dolayı putlar, yıldızlar, inekler, eşekler, tasvirlerden hiçbiri insanları ateşe ibadet etmekten alıkoyamamıştır. Nitekim Beşşâr b. Bürd şöyle der: "Ateş, ateş olduğu günden beri ma'buddur."

Brahmin hayatının ikinci evresi ise, yirmi beş yaşından elli yaşına veya *Vişnu-Purâna'*ya göre 70'e kadardır. Bu kısma geçince üstadı onun evlenmesine izin verir. Böylece *brahmin* evlenir, bir yuva

kurar ve neslini sürdürmeye karar verir; fakat eşi hayızdan temizlendikten sonra sadece ayda bir kere onunla beraber olabilir. Onun oniki yaşından büyük bir kadınla evlenmesine izin verilmez. Bu kimse ya *brahmin* ve *kşatriya* çocuklarını eğittiği için verilen bahşişler ya başkaları adına kurban töreni icra ettiğinde verilen hediyeler ya da ısrar ve taciz olmaksızın büyükler ve yöneticilerin ona verdiği hediyelerle geçimini sürdürür. Yöneticiler ve eşrafın evlerinde dinî törenleri icra etmesi için her zaman *purohita* adı verilen bir *brahmin* bulunur. Verilen bahşişler yeterli değilse *brahmin* topraktan veya ağaçtan topladığı şeylerle rızkını temin eder. O aynı zamanda her ne kadar yapması tercih edilmese de elbise ve ceviz ticareti de yapabilir. *Vaisya* sınıfından birinin onun adına ticaret yapması daha efdaldir. Çünkü ticaret yalan ve hile ile karıştığı için gerçekte haram olup, buna ancak zaruret hallerinde ruhsat verilmiştir. *Brahminler* diğer sosyal sınıflardakiler gibi vergi vermek ve yöneticilerin emrettiği kamu hizmetlerini yapmakla yükümlü değillerdir. Yine onların devamlı biçimde atlar, inekler veya diğer küçükbaş hayvanlarla uğraşmalarına veya faizle para kazanmalarına izin verilmez. Onlar için mavi renk necis kabul edilir, bu yüzden bedenine mavi renkli bir şey dokunursa yıkanması lâzım gelir. Son olarak onlar her zaman ateşin önünde davul çalmalı ve tavsiye edilen duaları okumalıdırlar.

Brahmin hayatının üçüncü evresi, elli-yetmiş yaş arasını veya *Vişnu-Purâna*'ya göre 90 yaşına kadar olan dönemi kapsar. Bu evrede *brahmin*, evini terk eder ve zühd hayatına başlar. Evini, eğer eşi kendisiyle gelmezse karısını çocuklarına teslim eder. Meskûn yerler dışında ikamet ederek hayatının ilk dönemindekine benzer bir hayat sürer. Bu dönemde o, bir çatı altına girmez, elbise giymez, sadece avret mahallini kapatacak bir miktar kumaş veya ağaç kabuklarıyla yetinir. Yastık üzerine yatmaz. Çıplak yer üzerinde uyur. Ormanda yetişen meyveler, sebzeler veya kökleriyle beslenir. Saçını tıraş ettirmez, yıkamaz veya yağlamaz.

Dördüncü kısım ise, ömrünün sonuna kadardır. Bu kısımda kırmızı bir elbise giyer ve elinde bir asa taşır. O her zaman tefekkür halindedir. Kalbini dostluk ve düşmanlık hislerinden tecrit eder; şehvet, hırs ve öfke gibi duyguları terk eder. Hiç kimse ile konuşmaz, arkadaşlık etmez. Sevap kazanmak ümidiyle gittiği kutsal bir köyde bir günden fazla, mukaddes bir şehirde de beş günden fazla kalmaz. Eğer birisi ona bir ikramda bulunursa, ondan ertesi güne

bir şey bırakmaz. Artık o kimse, kendisini kurtuluşa götüren ve bir daha bu dünyaya dönüşün mümkün olmadığı *mokşa*ya eriştiren yolun dışında başka bir işle uğraşmaz.

Bir *brahminin* hayatı boyunca en temel görevi; hayırlı işler yapmak, sadaka almak ve vermektir. Çünkü *brahmin*e verilen şeyler, onun vasıtasıyla atalar/*pitaras* katına ulaşır. O, sürekli olarak kutsal metinleri okumalı, vacip olan dinî törenleri icra etmeli, yaktığı ateşi korumaya özen göstermeli, ona tapınmalı, onun sönmemesi için gerekli her şeyi yapmalı ki ölümünden sonra kendisi de *homa* denen bu ateşte yansın.

Aynı şekilde sabahleyin tan yeri ağarırken, öğle vakti ve güneş batarken olmak üzere günde üç defa yıkanmalıdır. Sabahleyin yıkanmasının sebebi uykudur. Çünkü bu esnada beden kapılarının gevşemesi söz konusudur. Kişi yıkanarak arızî kirlerden temizlenir ve duaya hazır hale gelir. *Brahminler*in duası, övgü (hamd), yüceltme (temcid) ve ayaları birbirine bitişik iki elin başparmakları üzerine âdetleri veçhile Güneş'e secde etmekten ibarettir. Çünkü güneş, güney tarafı dışında her zaman *kıblegâh*tır. Onlar güneye yönelerek hiçbir iyi iş yapmazlar. Sadece kötü ve uğursuz işlerle meşgul olduklarında yönlerini güneye dönerler.

Öğleyin yıkanmanın sebebi ise, öğleden sonranın sevap kazanmaya mahsus bir vakit oluşudur. Bu yüzden *brahmin* o vakitte temiz olmalıdır.

Akşam vakti ise, yemek ve dua vaktidir. Dolayısıyla *brahmin* temizlenmeli ki, yemeğini yiyebilsin ve duasını yapabilsin. Bu üçüncü yıkanma zorunluluğu, birinci ve ikinci yıkanmalar gibi zorunlu değildir.

Brahminler özellikle Ay tutulması anlarındaki gerekli törenleri icra edebilmek için o gecelerde de yıkanmak zorundadırlar.

Bir *brahmin*, hayatta olduğu sürece biri öğle vakti, diğeri de yatsı zamanı olmak üzere günde iki kere yemek yer. Yemek yiyeceği zaman, yemeğin bir veya iki kişiye yetecek miktarda bir kısmını kenara ayırır. Bu, özellikle akşam vaktinde sadaka istemeye gelmesi muhtemel seyyah *brahminler* içindir. Çünkü *brahminlerin* ihtiyacını karşılamayı ihmal etmek büyük günahtır. Böyle olmasa bile o, çeşitli hayvanlar, kuşlar ve ateş için de bir miktar yiyecek ayırmak zorundadır. Kalanını dua ve niyaz ederek yer. O gün artan yemeği ertesi güne saklamaz, oradan geçen aç bir kimsenin, köpeğin, kuşun ve

benzeri varlıkların yemesi için evin kapısı önüne koyar.

Her *brahmin*in kendine has bir su kabı olmalıdır. Eğer o kabı başkası kullanırsa atılır veya kırılır. Aynı kural mutfak araç gereçleri için de söz konusudur. Ben *brahminler*den bazılarının akrabalarıyla beraberce aynı kaptan yemek yenilmesine izin verdiklerini gördüm, fakat çoğu bunu onaylamıyordu.

*Brahminler*in sadece kuzeydeki Sind nehriyle (İndus) güneydeki Carmanvatî nehri (Chambal/Yamuna) arasındaki bölgede yaşamaları gerekir. Onların bu sınırlardan birini aşarak kuzeydeki Türk veya güneydeki Karnâtaka bölgesine girmelerine izin verilmez. Bu bölgenin doğu ve batı sınırları ise denizlerdir. Rivayete göre, kendisinden yüzük yapılan *darbha* otunun bitmediği veya siyah renkli ceylanların otlamadığı bir bölgede *brahminler*in ikamet etmesi caiz değildir. Bu, yukarıda zikredilen bölgenin bir tasviridir. Kim bu arazinin hududunu geçerse günahkâr olur ve kefaret gerekir.

Evlerin bütün zeminini değil sadece belli bir bölgesinin kil ile sıvandığı; insanların, üzerine su dökülerek veya inek tezeğiyle düzeltilmiş bir alanda ayrı ayrı mendiller açarak yemek yediği bir ülkede, bir *brahmin*in mendili de kare şeklinde olmalıdır. Böylesi mendil yayan bir kimse, bunun sebebini şöyle açıklamaktadır: Yemek yenilen yer, yemekten dolayı pislenir. Bu yüzden yemek bittikten sonra orasını temizlemek ve yeniden sıvamak gerekir. Üzerine mendil serilmediği takdirde, pisliğin yerini tespit etmek imkânsızlaşır ve her tarafı temizlemek gerekir.

Soğan, sarımsak, kabak, *krnen* (havuca benzer bir bitki kökü) ve *nâlî* diye isimlendirilen ve su birikintilerinde yetişen (gerdirme) otu gibi sebzeler kutsal metinlerce *brahminle*re haram kılınmıştır.[60]

Brahmin'ler Dışındaki Sınıfların Dinî Görevleri

Kşatriya sınıfından bir Hintli, *Vedalar*'ı okuyabilir, onların yorumlarını öğrenebilir fakat bunu başkasına öğretemez. Aynı şekilde ateşe takdime sunabilir ve *Purâna*larda belirtilen kurallara göre davranması gerekir. Eğer yer sofrasında yemek durumunda ise, kendisi için üç köşeli mendil serilir. Halkı yönetir ve onları düşmanlara karşı savunur. Çünkü o, bu amaçla yaratılmıştır. Boynuna üç katlı

[60] *Brahminler*in dinsel hayatına ve sorumluluklarına ilişkin bu bilgiler eserin 63. Bölümünün çevirisidir. Bkz. *Tahkîk*, s. 452-457; *India*, II/130-135.

yajnopavîta asar; beline de basit bir pamuk bezden yapılmış kuşak sarar. Bu işlemler onun on iki yaşını tamamlamasından sonra yapılır.

Vaisya sınıfından birinin görevi, çiftçilik yapmak, toprağı işlemek, hayvan beslemek, bina yapmak ve *brahminler*in ihtiyaçlarını karşılamaktır. Bu kimsenin sadece iki tel ipten örülmüş *yajnopavîta* takınmasına izin verilir.

Sûdra kastından olan kimseler ise, *brahminler*in işlerini yaptıkları ve sürekli onlara hizmet ettikleri için onların köleleri gibidir. Çok fakir olsalar bile *yajnopavîta*sız kalmak istemezler. Ancak onlar tek tel ipten örülü bir *yajnopavîta* takabilirler. Tanrıları tesbih etmek, *Vedala*rı okumak, ateş kurbanı düzenlemek gibi işler *brahminle*re mahsus olduğundan *sudralar* için yasaklanmıştır. Bu öylesine şiddetli bir yasaktır ki, *vaisya* veya *sudra* sınıflarından birinin *Vedala*rı okuduğu tespit edilirse, *brahminler* tarafından yöneticilere şikâyet edilir. Yöneticiler de onları, dillerini kesmek suretiyle cezalandırır. Bununla birlikte Tanrı'nın adını zikretmek, onun üzerine tefekkür etmek, sadaka vermek ve diğer salih amellerde bulunmak ise onlar için yasak değildir.[61]

Herhangi bir kimse, mesela bir *brahmin*in ticaretle uğraşması, *sudra* ziraatle meşgul olması gibi kendi sınıfına ait olmayan işler yaparsa da günahkâr olur. Ancak bu günah, hırsızlık gibi büyük bir günah değildir.

Hintli olmayan ve *candâla*dan daha aşağı sınıflarında olan diğer insanlar pislik anlamına gelen *mleccha* terimiyle tanımlanır. Böyle kimseler cellâtlık yapabilir, hayvan kesebilir ve inek eti yiyebilirler.[62]

Kurban Törenleri

*Vedala*rın büyük bir bölümü, çeşitli ateş kurbanlarını konu edinir ve onların her birini tanımlar. Bu kurban törenleri türlü türlüdür. Hatta bazıları padişahlardan başka bir kimsenin güç yetiremeyeceği kadar karmaşık ve büyüktür. Örneğin *asvamedha* kurbanı böyledir. Çünkü bu tören için kurban edilecek kısrağın ülkenin her yerinde otlayabilmesi ve hiç kimsenin ona engel olmaması gerekir. Öyle ki kralın

---

61 *Tahkîk*, s. 457-458; *India*, II/136-137.

62 *Brahminler* dışındaki sosyal sınıflara ilişkin bu bilgiler eserin 64. Bölümünden özetlenmiştir. *Tahkîk*, s. 458; *India*, II/138.

askerleri bu hayvanın arkasında gezer, onu sevkeder ve onun önünde "Bu kısrak âlemin kralınındır. Bunu kabul etmeyen ortaya çıksın." diyerek nida eder. *Brahminler* de aynı hayvanı izleyerek, o nerede tezekler ise, orada ateş kurbanı icra ederler. Bu kısrak ülkenin dört bir yanını dolaştıktan sonra *brahminlere* ve o ülkenin sahibine yemek olur.

Kurban törenlerinin icra edilme süreleri de farklıdır. Bazı kurban törenleri vardır ki, bu törenleri ancak çok uzun ömürlü kimseler icra edebilir. Oysa çağımızda böyle uzun ömürlü kimseler artık yoktur. Bundan ötürü bu tür törenlerin çoğu ortadan kalkmış, bugün sadece çok az kısmı yapılabilmektedir.

Hintlilere göre ateş, her şeyi yer. Ama tıpkı su gibi temiz olmayan bir şeyle karıştığında kirlenir. Bu nedenle Hintliler kendilerinden olmayanların ateşe ve suya dokunmamaları konusunda hassastırlar.

Ateşin yaktığı şeyler gerçekte *Devalar*a/Ay veya Güneş'e gider. Çünkü ateş onların ağzından çıkar. *Brahminler*in ateşe takdim ettikleri şeyler ise, yağ, buğday, arpa ve pirinç gibi çeşitli tahıllardır. Bir *brahmin* eğer kurban törenini kendisi için icra ediyorsa, bu şeyleri ateşe atarken belirlenmiş veda ilâhîlerini okur. Eğer o töreni başkası adına icra ediyorsa, o zaman hiçbir ilâhî okumaz.[63]

Kutsal Mekânları Ziyaret

Hintlilere göre hac ibadeti, farz olmayan ancak gönüllü olarak yapılan ve faziletli kabul edilen bir ibadettir. Hac, kutsal bölgelerden (bilâd-ı tâhire), muazzam ve mukaddes putlardan veya günahlardan arındırıcı kabul edilen nehirlerden birini ibadet niyetiyle ziyaret etmektir. Hacceden kimse bu nehirlerde yıkanır, putlar önünde secde eder, onlara değişik takdimeler sunar, bu sırada Tanrı'ya çokça dua ve tesbih eder, oruç tutar, bu bölgelerdeki *brahminler*e, put bekçilerine ve diğer insanlara sadaka dağıtır; başını ve saçını kazıtır ve oradan ayrılır.

Hintlilerce kutsal kabul edilen göller ve nehirler, genelde efsanevi Meru Dağı[64] etrafındaki soğuk dağlardadır. Hem *Vâyu* hem de *Matsya-Purâna'*da bu göller hakkındaki bölümler şöyledir: "Meru

63 *Tahkîk*, s. 459-460; *India*, II/139-41.

64 Eserin 23. Bölümü tamamen bu dağ ve onun Hint inanç sitemindeki yerine ayrılmıştır.

dağının eteğinde *Arhata* gölü vardır ki, bu son derece büyük bir havuz gibi olup, beyazlığından ötürü ay gibi parlamasıyla meşhurdur. Bu gölden son derece pak ve halis altınlar diyarından akan *Zanba (Jambu)* nehri doğar."

"*Sveta* dağının yanında *Uttara-mânasa* gölü olup, bu gölün etrafında on iki havuz vardır ki her biri küçük bir göl büyüklüğündedir. Bunlardan da *Sândî* ve *Maddhyandâ* (?) nehirleri doğar ve *Kimpurusha*'ya doğru akar."

"*Nîla* dağı yanında nilüferlerle dolu *Pyvd* (*pitanda*) gölü vardır."

"*Nishadha* dağı yanında *Vishnupada* göleti vardır. Bundan da *Sarasvati* yani *Sarsuti* nehri ile *Gandharvî* ırmağı çıkar."

"*Kailâsa* dağında bir deniz kadar büyük *Manda* gölü vardır ki ondan *Mandâkinî* ırmağı doğar."

"*Kailâsa*'nın kuzeydoğusunda *Candraparvata* dağı vardır ki bunun eteğinde *Âcut* gölü olup bundan da *Âcut* ırmağı doğar."

"Kailâsa'nın güneydoğusunda ise *Lohita* dağı vardır. Bu dağın eteğinde de Lohita gölü olup bundan da *Lohitanâdî* ırmağı çıkar."

"Kailâsa'nın güneyinde *Sarayusatî* dağı ve onun eteğinde de *Mânasa* gölü vardır. Bundan da *Sarayû* ırmağı doğar."

"Kailâsa'nın batısında, zirvesi her zaman karlarla kaplı olan ve çıkılması mümkün olmayan *Aruna* dağı vardır. Onun eteğindeki *Sailôdâ* gölünden *Sailôdâ* ırmağı çıkar."

"Kailâsa'nın kuzeyinde ise, *Gaura* dağı olup onun eteğinde de *Candasara* yani altındaki toprağı/kumu altın olan bir gölet vardır. Bhagîratha isimli padişah inziva hayatını bu gölün kenarında yaşamıştır."

Herhangi bir yere kutsiyet isnat edilirse, Hintliler oralara havuzlar (göletler) yapar ve yıkanmak için o havuzlara girerler. Bunları yapmak onlarda bir sanat halini almıştır. Eğer bizim insanımız bu havuzları görmüş olsa, şüphesiz hayretler içerisinde kalırdı. Onları yapmak şöyle dursun, tanımlamak bile zordu. Çünkü Hintliler onları gayet büyük ve son derece sanatlı ve estetik taşlardan yaparlar. Yanlarına da kalın demirlerle merdiven gibi basamaklar inşa ederler. Havuzların dört bir yanında yer alan basamaklar, insan boyundan yüksektir. Sonra her iki basamak arasına şerefe gibi başka küçük basamaklar yaparlar ki, ilk basamaklar büyük geniş yol gibi,

diğerleri ise onlar arasındaki merdivenler gibi kalır. Eğer bu basamaklardan çok sayıda insan aynı anda havuza inip çıkacak olsa, birbirlerine mani olmazlar. Basamaklar çok olduğundan insanlar çok kolayca aşağı-yukarı hareket edebilir ve yol hiçbir zaman kapanmaz. Çünkü çıkanın, inen kimsenin yolundan başka yöne sapması mümkündür. Böylece kalabalığın çıkaracağı zorluk ve izdiham bertaraf edilmiş olur.

Multân'da da böyle bir havuz vardır. Hintliler, belli bir engelleme olmadığı takdirde orada banyo yaparak ibadet ederler. Havuzlar ve göletlerin kutsallık kazanması ya orada büyük bir olayın meydana gelmesiyle yahut kutsal metinlerde oraya dair dinî bir hüküm bulunmakla gerçekleşir.

İnsanları bütün bu işleri yapmaya sevk eden şey, örf ve adetlerdir. Ancak dinî emirler insan üzerindeki etkileri bakımından örf ve adetlerden daha güçlüdür. Örf ve adetlerin temelleri araştırılabilir, keşfedilir ve buna göre ya muhafaza edilir ya da terk edilir. Hâlbuki dinî emirler oldukları gibi bırakılır. İnsanların çoğunluğu onlara araştırma ve inceleme sonrasında değil, sadece iman veya taklit ile bağlanırlar. Tıpkı, uzak ve ücra bölgelerde yaşayan insanların, burada doğdukları ve başka bir yer görmedikleri için baba diyarı olarak vatanlarını sevmeleri ve oradan ayrılmakta güçlük çekmeleri gibi, insanların çoğunluğu da dinî emirleri olduğu gibi kabul eder. Bu fiziksel farklılıkların dışında, eğer bir bölge din ve şeriat bakımından daha farklı görülüyorsa, oralarda yaşayan insanların kalplerinde oraya karşı hiçbir zaman sökülüp atılamayacak güçlü bir bağlılık da söz konusudur.

Hintlilerin Benares gibi dinî bakımdan kutsal kabul ettikleri yerleri de vardır. Tıpkı Kâbe'de ibadet etmek isteyenlerin her zaman Mekke'de yaşamak istemesi gibi, onların zahitleri de sık sık Benares'i ziyaret eder veya sürekli burada yaşamayı arzular. Hatta ölümden sonraki akıbetleri iyi olsun diye burada ölmeyi arzu ederler. Hintlilere göre bir cinayetten sorumlu tutulan ve bundan dolayı cezalandırılması gereken kimseler bile Benares şehrine girince affolunur.

Diğer bir kutsal şehir ise Pûkara kasabasıdır. Onun da kutsallık hikâyesi şöyledir: bir zamanlar Brahman burada ateşe kurban sunarken, ateşten bir domuz çıktı. Bu yüzden Brahman burada domuz suretinde tasvir edildi. Şehrin dışında, üç ayrı yerde büyük saygı gören ve ibadet yerleri haline dönüşen havuzlar inşa edilmiştir.

Bir diğer kutsal belde ise *Kurukshetra* olarak da bilinen Tâneshar'dır. Burası, Vâsudeva'nın Bhârata savaşlarını yaptığı ve kötü kimseleri yok ettiği yerdir. İşte bundan dolayı orası insanların bir ziyaretgâhıdır.

Diğer bir yer de her zaman *brahminler*le dolu olan Mathura beldesidir. Buranın kutsal oluş nedeni, Vâsudeva'nın burada doğması ve buraya yakın olan *Nandagola*'da eğitim görmesidir.

Aynı şekilde Keşmir de, bugün Hintliler tarafından yoğun olarak ziyaret edilir.

Meşhur putun tahrip edilmesinden önce Mûltân da sıkça ziyaret edilen yerlerden biri idi.[65]

Sadakalar ve Kazançların Harcanması

Hintlilere göre her gün mümkün olduğunca çok sadaka vermek gerekir. Bunun için paranın bir yıl hatta bir ay bile beklemesi gerekmez. Çünkü bu, insanın ulaşacağını bilmediği meçhul bir geleceğe havale ve sonu gelmez bir ümittir.

Tarım ve hayvancılıktan elde edilen kazancın bir kısmı, öncelikle, mahsulün yetiştiği toprağın veya hayvanların otladığı meranın sahibi olan yöneticiye vergi olarak verilir. Bunun dışında ayrıca halkı, malları ve toprakları korumasına bedel olarak elde edilen mahsulün altıda biri de yöneticiye verilmelidir. Bu kurallar nerede otururşa otursun herkes için geçerlidir. Ancak insanlar elde ettikleri kazancı beyanda her zaman yalan söyler ve aldatırlar. Ticaretle uğraşan esnaf ve tüccarlar için de aynı sebeplerden vergi zorunludur. *Brahminler* sınıfı ise bütün bu vergilerden muaftır.

Zorunlu vergiler ödendikten sonra arta kalan gelirin harcanması konusunda ise farklı görüşler vardır. Bazılarına göre gelirin dokuzda biri sadaka için ayrılmalıdır. Çünkü onlar geliri üç kısma ayırır. Kişi, gelirinin bir kısmını gelecek için saklar; ikinci kısmıyla ihtiyacını karşılar; üçüncü kısmının üçte birlik bölümünü zekât ve sadaka olarak dağıtır, geri kalan üçte ikilik kısmı ise çoluk çocuğunun nafakası olarak kullanır. Diğer kazançların taksimi de böyledir.

Bazı Hint âlimlerine göre ise kazanç dörde ayrılır. Dörtte birlik kısmı temel ihtiyaçlar, ikinci kısmı özel harcamalar, dörtte biri zekât ve sadakaya diğer dörtte birlik kısım ise gelecek için ihtiyat olarak

---

[65] Hint kutsal mekânlarına ait bu bilgiler için bkz. *Tahkîk*, s. 461-466; *India*, II/142-148.

saklanır. Ancak bu miktar, üç yıllık giderler toplamından fazla olmamalıdır. Eğer kalan miktar bunu aşarsa, bu kadarı saklanır, geri kalanı tasadduk edilir. Zorunlu vergiler ödendikten sonra artan gelirin harcanması hususunda farklı görüşler vardır. Bazı Hintli âlimlere göre kişi gelirini temel ihtiyaçlar, malî ibadetler ve tasarruf amaçlı üçe böler. Diğer bir görüşe göre ise gelir temel ihtiyaçlar, özel harcamalar, malî ibadetler ve geleceğe yatırım olmak üzere dörde bölünür.

Tefecilik ve faiz haramdır. Kişinin bundan dolayı irtikâp ettiği günah, aldığı faiz oranına göre değişir. Faiz, anaparanın yüzde ikisini aşmamak şartıyla sadece *sudra* kastından olanlara izin verilmiştir. [66]

Haram-Helal Kılınan Yiyecek ve İçecekler

Hıristiyanlarla Maniheistlerde olduğu gibi Hintlilerde de bir canlıyı öldürmek kesinlikle haramdır. Ancak insanlar et yemeyi sevdiklerinden, bu konudaki yasakları her zaman bir kenara atarlar. Dolayısıyla bu yasaklar sadece *brahminler* sınıfında uygulanır. Çünkü onlar dinin muhafızlarıdır ve din de onların nefislerine uymalarını yasaklamıştır. Aynı kural metropolitan, kardinal ve patrik gibi üst düzey Hıristiyan din adamları için de söz konusudur. Çünkü onlar için haram olan pek çok şey, keşiş ve diyakon gibi daha alt rütbedeki din adamlarının bağlamaz. Fakat bu kimseler mertebelerini yükseltmek isterlerse, o zaman büyüklere haram olan şeyler onlara da haram olur.

İnsanın et yeme arzusundan dolayı, Hintlilere göre boğmak, yani nefeslerini kesmek suretiyle bazı hayvanları öldürmek mubah kılınmıştır. Bazıları ise asılda olduğu gibi haram olarak kalmıştır. Mubah olan hayvanlardan da kendiliğinden ölmüş olan meyteler, leşler haram kılınmıştır.

Eti yenilmesi mubah hayvanlar koyun, keçi, geyik, tavşan, gergedan (*gandha*), manda ve balıktır. Su veya karada yaşayan kuşlardan da serçe, halkalı güvercin, keklik, turaç, kumru, tavus kuşunun eti yenebilir. Bunların dışında yasak edilmemiş ve kişiye tiksinti vermeyen her türlü hayvan veya kuşun eti de yenebilir.

Kesilmeleri ve etlerinin yenilmesi yasaklanan hayvanlar ise inek, at, katır, eşek, deve, fil, kümes hayvanları, karga, papağan ve

[66] *Tahkîk*, s. 466-467; *India*, II/149-50.

bülbüldür. Ayrıca bu kuşların yumurtaları ile şarap da haram kılınmıştır. Ancak *sudra* kastına mensup olanlar için haramlık söz konusu değildir. Şarap içmek onlara mubahtır. Şarap satmak, et satmak gibi *sudralar* için de haramdır.

Bazı Hintliler, *Bhârata* savaşından önceki dönemde inek eti yemeye izin verildiğini; çünkü o dönemde ineğin kesilmesi gereken kurban merasimlerinin bulunduğunu; daha sonraları ise, insanlar görevlerini yapamayacak kadar zayıf düştüklerinden, ineğin kesilmesinin yasaklandığını iddia ederler. Aynı şekilde *Vedalar*ın da başlangıçta tek bir metin olmasına karşılık, zamanla insanların okumalarını kolaylaştırmak amacıyla dört parçaya bölündüğünü söylerler. Ancak bu iddialar asılsızdır. Zira ineğin haram edilmesinde insanlar için herhangi bir kolaylık ve rahatlık değil; belki zorluk ve sıkıntı söz konusudur.

Diğer bazı Hintliler ise bu konuda bana şunları anlattılar: *Brahminler*, inek eti yemekten rahatsız olurlar. Çünkü onların memleketleri sıcak, bedenin dâhili de soğuk olduğundan, doğal sıcaklık onları güçsüzleştirir ve sindirim gücünü zayıflatır. Bundan dolayı onlar, akşam yemeklerinden sonra tembul[67] yaprakları yiyerek veya tembul peliti çiğneyerek hazmı hızlandırmaya mecburdurlar. Tembul keskinliğinden dolayı sıcaklığı arttırır. Tembulun üzerine konan beyaz toz da rutubeti kurutur. Pelit ise dişleri ve diş etlerini sağlamlaştırır ve mideyi hareketlendirir. Bundan dolayı inek eti ağır, hazmı zor; mide ise soğuk olduğundan sığır eti haram kılındı.

Fakat ben bu konuda kararsızım ve ineğin haramlığıyla ilgili bu iki rivayetten herhangi birini tercih edemiyorum. Unutmamak gerekir ki inek etinin haram kılınmasında ekonomik sebepler de önemlidir. Çünkü inek ve onun doğurduğu öküz yolculuklarda insanların yüklerini, ağırlıklarını nakletmek suretiyle hizmet verdiği gibi, çiftçilikte toprağı sürmek, ev hayatında süt ve süt ürünlerini vermek suretiyle de hizmet eder. Ayrıca Hintliler onun tezeğinin yanı sıra soğuk kış günlerinde nefesiyle ısınırlar. Kısacası ondan değişik şekillerde faydalanılır. Muhtemelen bundan ötürü ineğin eti haram kılınmıştır. Nitekim insanlar Haccac'a Irak bölgesinin giderek çoraklaştığı ve ürün vermez hale geldiğini söylediklerinde, o da

[67] Hindistan'da yetişen bir tür sarmaşıktır. Günümüzde de bu âdet aynı şekilde devam etmektedir.

inek kesmeyi yasaklamıştır.[68]

Nikâh ve Kadınların Özel Halleri

Nikâh, hiçbir milletin uzak kalamadığı sosyal bir kurum olup, aklen kötü görülen fitne ve fesadın ortaya çıkmasına engel olur. Kişinin gazabını sakinleştirerek, onu kötülüğe düşüren sebepleri ortadan kaldırır. Hayvanların çiftler halinde yaşadıklarını, çiftlerden birinin diğerine nasıl yardımcı olduğunu ve aynı türdeki diğer hayvanların şehvetini onlardan nasıl uzaklaştırdığını gören bir kimse; nikâhın zorunlu bir kurum olduğunu idrak eder. Kendinden daha aşağı seviyede olan hayvanlardan da geri kalmamak için zinaya tenezzül etmekten utanır.

Başta ilahî kökenli bir dine ve hukuka sahip olanlar olmak üzere, her milletin evliliğe dair belirli gelenekleri ve merasimleri vardır. Hintliler çok küçük yaşta hatta çocukluk yaşlarında evlenir. Bu yüzden düğünü ana ve babalar yapar. *Brahminler* de evlilik törenlerinde kurban merasimini icra eder. Düğünde hem din adamlarına hem de mecliste bulunan diğer insanlara sadaka dağıtılır. Yine evlilik törenlerinde sevinci ve mutluluğu ifade eden oyun ve eğlencelere de yer verilir.

Nikâhta erkek tarafından kadına verilmesi gereken belli bir mehir yoktur. Ancak kendi durumuna göre bu sırada kadına bir şeyler hediye edebilir. Kadına verilen hediyeler onun rızası dışında hiçbir şekilde geri alınamaz.

Boşanma yasak olduğundan karı ve kocayı ancak ölüm ayırır.

Bir erkek dört kadınla evlenebilir, dörtten fazlası haramdır. Fakat nikâhı altındaki dört kadından birisi vefat ettiği takdirde onun yerine beşinci bir kadınla evlenebilir. Yani aynı anda dört kadından fazlasıyla evlenemez.

Kadın kocası öldüğü takdirde bir başkasıyla evlenemez. Böyle bir kadın için ya kalan bütün hayatı boyunca dul kalmak ya da kendisini kocasının bedeninin yakıldığı ateşte yakmanın dışında üçüncü bir yol yoktur. Bu iki halden en iyisi kendini yakmasıdır. Zira yaşayacak olursa geri kalan ömründe eşine sadakatsiz birisi

---

[68] *Tahkîk*, s. 467-468; *India*, II/151-53. Hint inek kültünün tarihsel gelişimi için bkz; Tadeusz Margul, "Hint İnek Tapımının Bugünkü Durumu", *RTEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev: Ali İhsan Yitik-Aynur Yıldız, 2 (2012), ss. 301-320.

olarak görülecek ve acı çekecektir. Yönetici eşleri konusunda ise, Hintlilerin âdeti, kadın ister razı olsun isterse olmasın, sadır olabilecek zilletten muhafaza için onları kocalarının cesediyle birlikte onları yakmaktır. Ancak onlardan ihtiyar olanlar ile oğulları tarafından her şekilde korunacağı garanti edilenler, yakılmazlar.

Hint hukukuna göre bir yabancıyla evlenmek, bir akrabayla evlenmekten daha iyidir. Akrabalardan da soyca uzak olanlar, yakın olanlara göre daha efdaldir. Hem torun, torunun çocuğu gibi aşağıya doğru inen fürû' akrabalarla; hem de anne, nine veya onun annesi gibi yukarı doğru çıkan usûl akrabalarla evlenmek kesinlikle haramdır. Aynı şekilde kız kardeşi, kız kardeşin kızı, teyze, hala ve bunların kızları gibi iki tarafa uzayan furu' da haramdır. Eğer bunların nesilleri beş nesil uzaklaşırsa, o zaman haramlık ortadan kalkar. Fakat akraba addedildikleri için kerahet yine devam eder.

Bazı Hintlilere göre ise eşlerin sayısı insanların ait oldukları sosyal sınıfa (kasta) bağlıdır. Buna göre bir *brahmin* dört, *kşatriya* üç, *vaisya* iki, *sudra* ise sadece bir kadınla evlenebilir. Bir kasta mensup olan erkek, hem kendi kastından hem de daha aşağıdaki kast ve kastlardan kadınlarla evlenebilir. Fakat kendi kastının üstündeki bir kasttan bir kadınla evlenmeleri yasaklanmıştır.

Çocuk, babanın değil, annenin kastına mensup kabul edilir. Böylece eğer bir *brahmin*in hanımı da *brahmin* ise çocuğu *brahmin*; şayet kadın *sudra* kastından ise, çocuk *sudra* kastından sayılır. Fakat bugünkü *brahminler*, izin verilmiş olmasına rağmen kendi kastları dışındaki bir kadınla evlenmezler.

Hintlilere göre kadının özel hallerinden biri olan hayzın en uzun süresi 16 gündür. Gerçekte hayız, bu sürenin ilk dört günüdür. Bu dönemde kocasının ona yaklaşması haram olduğu gibi, kadın necis kabul edildiğinden onunla bir evde beraber bulunmak bile haramdır. Dört gün geçtikten sonra kadın temizlenir. Kan kesilmese bile, eşinin onunla cinsel ilişkiye girmesi helâl olur. Çünkü ilk dört günden sonra gelen kanın hayız kanı değil, kanında oluşmaya başlayan cenin maddesi kabul edilir.

Bir *brahmin* çocuk sahibi olmak amacıyla eşiyle cinsel ilişkiye girmek isterse, öncelikle *garbhâdhâna* adı verilen bir ateş kurbanı takdim etmesi gerekir. Fakat kadının tören yerinde bulunması gerektiği ve buna da hayâsı izin vermediğinden, tören, zamanında

yapılmaz ve geciktirilir. Gebeliğin dördüncü ayında yapılması gereken *sîmamtonnayanam* adı verilen ikinci kurban töreniyle birlikte yapılır. Kadın doğurduğunda, doğumla çocuğa ilk suyun verilmesi arasında *jâtakarman* adı verilen üçüncü bir kurban töreni gerçekleştirilir. Lohusalık geçinceye kadar çocuğa isim verilmez. İsim verme törenine ise, *nâmakarman* denir.

Kadın lohusalık müddetince hiçbir kapkacağa dokunamaz, onun odasında hiçbir şey yenmez ve bir *brahmin* de tören için orada ateş yakmaz. Lohusalık müddeti *brahminler*de 8, *kşatriya*da 12, *vaisya*da 15 ve *sudra*da 30 gündür. Bu sosyal sınıfların altında olan kimselerin (*paryalar*) ise belirlenmiş bir lohusalık dönemi yoktur.

Çocuğu emzirme süresi üç yıldır. Ancak üç seneyi tamamlamak zorunlu değildir. *Akika*[69] kurbanı üçüncü yılda kesilir. Kızlar için kulak delmek, yedinci yahut sekizinci yıllarda gerçekleştirilir.

Pek çok kimse Hintlilerin zinayı mubah gördüklerini düşünür. Ancak mesele insanların zannettiği gibi değildir. Ama Hintlilerin böyle hususlar için öngördükleri cezalar da çok ağır sayılmaz. Suç, millette değil, bu belânın yaygınlaşmasına sebep olan yöneticilerdedir. Puthanelerdeki kadınlar şarkı söylemek, dans etmek veya insanları eğlendirmek için orada bulundukları halde hiçbir *brahmin* veya tapınak bekçisi oradaki bu kadınlardan memnun değildir. Ancak yöneticiler, kendi beldelerindeki böyle kadınları, oranın zîynetisüsü kabul etmişler ve onların ahaliye genişlik ve ferahlık getirdiğini düşünmüşlerdir. Hâlbuki bundan maksatları hazinedir (beytü'l-mal). Bu şekilde, askere verdikleri maaşın hiç olmazsa bir kısmının tekrar hazineye geri dönmesini arzulamışlardır. Nitekim Büveyhî prensi Adüdü'd-Devle de böyle davranmış ve o, bu faydasının yanı sıra, halkı bekâr askerlerin sarkıntılıklarından korumayı da bu eylemin ikinci amacı olarak kabul etmiştir.[70]

Davalar ve Yeminler

Kâdı, davacıdan (müddei), davalı (müddea-aleyh) hakkında yazılı bir belge ve yanında bulunan delilleri (beyyine) ister. Bu belgeler,

---

[69] Akika, sözlük anlamı itibarıyla kesmek olup, yeni doğan çocuğun saçının tıraş edilmesi için kullanılır. Dinî anlamda ise, çocuğun ilk tıraş olduğu zaman kesilen kurbanı ifade eder. Bir kimse akika kurbanı kesmezse çocuğunun şefaatine nail olamayacağına inanılır.

[70] *Tahkîk*, s. 469-472; *India*, II/154-157

bilinen ve bu gibi hususlarda kullanılmaya mahsus bir yazı ile kaleme alınmış olmalıdır. Eğer davacının elinde böyle bir yazılı belge yoksa sadece şahitlerle yetinir. Şahitlerin sayısı dört veya dörtten fazla olmalıdır. Şahitlerin adaleti kadı tarafından sabit görülürse, yani onların yalancı olmadıkları ve olaya şahit oldukları tespit edilirse, şahitlikleri kabul edilir ve onların beyanlarıyla dava sonuçlandırılır. Bununla birlikte kâdı, gizli olarak araştırma yapmayı, açık delillerle sonuca gitmeyi, zahir olan halleri birbirine kıyas etmeyi ve gerçeği ortaya çıkarmak için İyâs bin Muaviye'nin (666-740) yaptığı gibi çeşitli yöntemlere başvurmayı da ihmal etmez.

Davacı delil getirmekten aciz kalırsa, davalıya (münkire) yemin lazım gelir. Kâdının, yemini davacıdan istemesi de câizdir. Kâdı davacıya şöyle der: "Davanda sadık ve haklı olduğuna yemin edersen, ben senin hakkını davalıdan alacağım."

Yemin ise birkaç türlü olup, davanın derece ve miktarına göre değişir. Davacı yemine râzı olduğu takdirde, dava küçük ve ehemmiyetsiz bir şey hakkında ise, beş *brahmin* âlimin huzurunda: "Eğer yalancı isem, amellerimin sevabından, üzerime dava edilen meblağın sekiz misli bu kimseye (davalıya) olsun" der.

İkinci tür yemin ise, davalıdan *brahmana* diye bilinen ve bir çeşit zehir olan *bîsh* (*visha*)yı içmesinin istenmesidir. Bu yemin bütün yeminlerin en kötüsüdür. Çünkü zehri içen kimsenin sözünde sadık ise ondan zarar görmeyeceği, aksi takdirde zarar göreceği düşünülür.

Üçüncü yemin şekli ise şöyledir: Yemin etmesi gereken kimse, şiddetli akan derin bir nehre yahut suyu bol ve dibi derin kuyunun başına getirilir. Sonra o adam, nehrin/kuyunun suyuna şöyle der: "Sen meleklerin en saflarından olup, gizli ve aşikâr her şeyi bilirsin. Eğer yalancı isem beni öldür, yok et. Ama doğru sözlü isem beni koru!" Sonra kişi, beş kişi tarafından tutulup suya atılır. Eğer doğru sözlü ise, o suda boğulmaz ve ölmez. Böylece haklı olduğu anlaşılır.

Dördüncü yemin şeklinde de kadı, davacı ve davalıyı o kasabanın veya bölgenin en kutsal putunun bulunduğu yere gönderir. Davalı, o gün söz konusu putun yanında oruç tutar. Ertesi gün yeni elbiseler giyerek hasmı ile beraber orada ayakta bekler. Bekçiler, putun üzerine su dökerek, o suyu davalıya içirirler. Eğer davalı yalancı ise, o sırada kan kusar.

Beşinci bir yemin şekli ise şöyledir: Kendisinden hak talep edilen kimse, terazinin bir gözüne konarak tartılır. Terazinin diğer gözüne de o adama muadil bir şeyler konur. Sonra, adam teraziden iner, terazi olduğu halde bırakılır. Söz konusu kişi bilahare meleklerden ve semavî varlıkların her birinden sıra ile kendisinin kabahatsiz olduğuna şahadet etmelerini ister. Bütün bu isteklerini bir kâğıda yazarak o kâğıdı başına bağlar ve o halde yeniden teraziye çıkar. Eğer sözünde sadık ise, bu ikinci defada üzerinde meleklerin isimlerinin yazılı olduğu kâğıttan ötürü ağırlık artacaktır. Değilse suçludur.

Altıncı yemin şekli ise şöyledir: Her ikisi aynı miktarda olan susam yağı ile tereyağı karıştırılarak bir kazanda kaynatılır. Ne kadar kaynadıklarını bilmek için kazana önce gül goncası atılır. Bu goncanın kavrulması, yağların yeterli derecede kaynadığının işareti kabul edilir. Gonca kavruluncaya kadar kaynatılan bu yağ karışımının içerisine bir altın atılır. Davalıya eliyle bu altını kazandan çıkarması emrolunur. Eğer, sözünde haklı ise altını çıkarabilir.

Yedinci ve yeminlerin en büyüğü kabul edilen türü de şöyledir: Bir demir parçası kor haline gelinceye kadar ateşte kızdırılır. Maşa ile tutularak davalının (münkirin) eline konur. Bu demir parçasıyla avucun derisi arasında sadece kabuklu pirinç taneleri üzerine konulmuş genişçe bir yaprak vardır. Davalının bunu en az yedi adım taşıması emredilir. Eğer o kimse bunu başarabilirse, davasında haklı demektir.[71]

Cezalar ve Kefaretler

Hintlilerin bu konudaki örf ve adetleri Hıristiyanlarınkine benzer. Çünkü bu kurallar, tıpkı Hıristiyan örf ve âdetleri gibi fazilet kazanma, kötülükten kaçınma, hiçbir şekilde insan öldürmeme, abanı isteyene gömleğini de verme, sağ yanağını vurana öbür yanağını dönme, düşman için bile hayır dileme ve ona dua etme gibi erdemlere dayanır. Hiç şüphe yok ki, bütün bunlar asil düşüncelerdir. Fakat bu dünyadaki insanlar sadece filozoflar değildir. İnsanların çoğu cahil ve kötülüğe yatkındır. Onları ancak kılıç ve kamçı yola getirir. Zaten Büyük Konstantin Hıristiyanlığı kabul ettiği günden bu yana kılıç ve kamçı her zaman kullanılmış ve bunlar olmaksızın yönetim mümkün olmamıştır.

---

[71] *Tahkîk*, s. 472-474; *India*, II/158-160.

Durum Hindistan'da da farklı değildir. Zira Hintliler bu bölgedeki devlet ve savaş idaresinin başlangıçta *brahminler*in elinde olduğunu; onların dinî kurallara göre yönetmeye çalıştıklarını fakat kötü ve şerir kimseler karşısında bu kuralların işlemediğini, sonuçta arzu edilmese de kavga ve kaos çıktığını anlatırlar. Öyle ki idare meselesi, *brahminler*i gerçek vazifeleri olan dinî emirleri icra etmekten aciz bırakmıştı. Bunun üzerine onlar Tanrı'ya yalvardılar. Sonunda Brahman, onların sadece dini emirleri yerine getirmelerini istedi, yönetim ve muharebe işlerini ise *kşatriya* sınıfına devretti. O günden beri *brahminler* dilencilik yaparak geçinmekte; cezaların uygulanması ise din adamlarının değil, yöneticilerin kontrolünde gerçekleşmektedir.

Cinayet hakkında hüküm şöyledir: Eğer öldüren bir *brahmin*, ölen diğer kastlardan biriyse; katil oruç, ibadet ve sadaka verme gibi kefaretlerle cezalandırılır. Eğer ölen de bir *brahmin* ise, cezası ahirete kalır. Çünkü o suçu hiçbir kefaret temizlemez. Üstelik bir *brahmin*i öldürmek (*vajra-brahmahatyâ*) en büyük günahtır. Diğer büyük günahlar ise, inek öldürmek/kesmek, içki içmek, zina etmektir. Eğer zina, hocasına ya da babasına ait bir kadınla işlenmişse, böyle bir günahın derecesi daha da büyüktür. Ancak yöneticiler, *brahmin* ve *kşatriya* sınıfından olanlara kısas uygulamazlar. Sadece onların mallarına el koyup, suçluları memleketten sürerler.

Brahmin ve *kşatriyalar*ın dışındaki diğer alt sınıflardan olanlar birbirlerini öldürürlerse kefaretle günahlarından kurtulurlar. Ancak yöneticiler, diğer insanlara ibret olsun diye onlara kısas uygular.

Hırsızlığın cezası çalınan malın değerine göre değişir. Buna göre hırsız bazen son derece şiddetli, bazen orta derecede cezalandırılır. Bazen ise dayak ve çaldığı şeyi ödemekle cezalandırılır. Bazen de toplum içinde teşhir edilmekle yetinilir. Eğer çalınan mal büyük miktarda ise, valiler/yöneticiler, hırsızlık eden *brahmin*in kızgın demirle gözüne mil çeker ya da eli ve ayağını çapraz olarak keserler. Hırsız *kşatriya* sınıfından ise, sadece eli ve ayağı kesilir, gözüne mil çekilmez. Diğer kastlardan olan hırsızlar ise katledilir.

Zina eden kadının cezası ise, kocasının önünde öldürülmektir.

Müslüman ülkelerdeki Hintli köleler, memleketlerine ve dinlerine geri döndüğünde, Hintliler, onların kefaret için oruç tutmaları gerektiğini; ayrıca inek tezeği, idrarı ve sütünden oluşan bir karışım içerisine, o karışım mayalanıncaya kadar orada tutulduklarını; daha

sonra çıkarıldıklarını ve bu pisliğin kendilerine yedirildiğini birçok kişi bana anlattı.

Ben bu rivayetin doğru olup olmadığını *brahminler*e sordum. Onlar, bu rivayeti inkâr ettiler ve din değiştiren kişi için hiçbir kefaretin olmadığı gibi, onun eski haline dönmesinin imkânsız olduğunu da iddia ettiler. Böyle bir şey nasıl olsun! Çünkü *sudra* sınıfından birinin evinde yemek yiyen *brahmin* bile, *brahmin* kastından atılır ve bir daha o statüye dönemez.[72]

Miras ve Ölenin Varisler Üzerindeki Hakları

Hint miras hukukunun temel kuralı, ölenin kızı dışındaki kadınlara mirastan pay verilmemesidir. *Manu* kitabına göre kız mirastan erkeğin aldığı payın dörtte birini (1/4) alır. Eğer kız evli değilse, evleninceye kadar ki harcamaları ve çeyiz masrafları bu paydan karşılanır. Evlendikten sonra ise, nafakası kesilir.[73]

Eğer ölenin dul eşi kendisini yakmaz, yaşamayı tercih ederse; mirasçılar, kadın yaşadığı müddetçe onun nafaka ve giyim giderlerini karşılamak zorundadır.

Ölenin borçları, yeterli miktarda miras bıraksın ya da bırakmasın mirasçıları tarafından ödenir. Onlar, ölen eğer mal bıraktıysa mirasından, bırakmadıysa kendi mallarından borcu ödemelidir. Ölenin dul eşi için de durum böyledir.

Erkek varisler hakkındaki kural ise şöyledir: oğul ve torun gibi fürû'lar, baba ve dede gibi usullere göre mirasa daha yakındır. Yani oğul ve torun, babadan ve dededen mirasa daha lâyıktır. Usûl ve füru varislerden ölene yakın olanlar, uzak olanlardan mirasa daha yakın kabul edilirler. Örneğin, oğul torundan, baba da büyük babadan evlâdır.

Kardeşler gibi nesep silsilesinin etrafında olanların miras hakları zayıftır. Bunlar ancak, kendilerinden daha layık kimse bulunmadığı zaman mirastan pay alırlar. Buna göre, kızın oğlu, kız kardeşin oğlundan; erkek kardeşin oğlu ise her ikisinden daha evlâ kabul edilmiştir.

Aynı cinsten olan varisler yalnız bir fert olmayıp sayıca çok ise-

---

72 *Tahkîk*, s. 474-475; *India*, II/161-63.

73 Manu Kanunnamesi, 9/118.

ler, mirasın bunlar arasında eşit olarak dağıtılması gerekir. Hintlilere göre, hünsalar (çift cinsiyetliler), erkekler sınıfından sayılır.

Ölenin varisi yoksa bıraktığı mallar devlet hazinesine intikal eder. Ancak ölen, *brahmin* kastına mensup bir kimse ise, devlet bu mala el koyamaz; çünkü o mal *brahminle*re sadaka olarak dağıtılır.

Ölünün varisler üzerindeki hakları şunlardır: Varislerin birinci senede 16 defa ziyafet vermesi lâzımdır. Bu ziyafetlerde misafirlere hem yemek hem de sadaka verilir. 16 ziyafet şunlardır: Ölümün 11. ve 15. günleri ile sonraki aylarda ayda bir defa olmak üzere verilen ziyafetlerdir. Altıncı aydaki ziyafet, gerek ikram edilen yiyecekler gerekse dağıtılan sadakalar bakımından diğer ziyafetlerden farklıdır. Sonra sene-i devriyesinden bir gün evvel bir ziyafet daha verir ki, bu ziyafet hem ölen, hem de atalar içindir. Sonra, senenin son ziyafetini verir. Bir sene geçtikten sonra ölenin varis üzerindeki hakları biter.

Eğer varis oğul ise ve kendisinin hayırlı ve asil bir kişi olduğunu göstermek isterse, o bütün yıl boyunca yas tutmalı ve kadınlarla cinsel ilişkiye girmekten uzak durmalıdır. Bunun yanı sıra varisler, ikinci yılın ilk gününü de oruçlu geçirmelidir.

Zikredilen bu 16 ziyafetten ve sadakadan başka varisler ev kapısının yanı başına uygun bir yer hazırlayarak ilk 10 günde buraya her gün bir tas yemek ve bir kap su koymalıdır. Çünkü ruhunun henüz istirahatgâhına gidememiş ve bundan dolayı aç susuz bir halde evin etrafında dolaşıyor olması muhtemeldir. Bundan ötürü ölümün onuncu gününde varis, ölen adına yemek ve soğuk içecekler dağıtır. On birinci günden sonra her gün bir *brahmin*in evine bir kişilik yemek ve bir miktar para gönderir. Senenin sonuna kadar bu böyle devam eder. Hiçbir gün bundan kaçınmaz.[74]

Ölünün Gömülmesi ve Dul Kalan Eşin Yakılması

Çok eski dönemlerde cesetler, üzerlerine hiçbir şey örtülmeden açık havaya bırakılırdı. Aynı şekilde ölümcül hastalar da boş alanlara, dağlara çıkarılıp bırakılır; eğer ölürlerse yukarıda zikredildiği gibi

[74] *Tahkîk*, s. 475-477; *India*, II/164-66.

kaderlerine terk edilir, iyileşirlerse de evlerine dönerlerdi.[75]

Sonra orada din ve şeriat vaz eden bazı zatlar zuhur ederek, ölülerin rüzgâra teslim edilmesini emrettiler. Bunun sonucunda onlar ölüyü koymak için rüzgârın girip cesedin üzerinden geçebileceği duvarlarında pencereleri olan çatılı binalar inşa ettiler. Nitekim Mecusîlerin ölülerini koydukları *sessizlik kuleleri* de böyledir.

Hintliler uzunca bir dönem bu geleneği devam ettirdiler. Sonunda Nârâyana onlara ölülerini ateşe sunmalarını emretti. İşte o günden beri Hintliler ölülerini yakmaktadır. Böylece ölüden geriye ne kir ne yağ ne koku kalmakta, onların hepsi bir anda ortadan kaybolmaktadır.[76]

Oruç ve Çeşitleri

Hintlilere göre oruç, gönüllü olarak yapılan ve manevî bakımdan ilerlemeye katkı sağlayacağı düşünülen bir ibadettir.[77] Oruç, belli bir müddet yemeden uzak durmaktır. Müddeti ve eda edilişleri bakımından çeşitli oruçlar vardır.

Bütün rükünleriyle birlikte sıradan bir oruç şöyledir: Oruç tutacak kimse, ilk olarak, oruç tutacağı günü belirler. Orucunu kim için tutuyor ve onunla kime yaklaşmak istiyorsa, bu ister Tanrı, ister melek isterse benzeri varlıklardan biri olsun onun ismini sürekli kalbinde/zihninde tutar. Sonra oruca başlayarak, oruç tutacağı günden bir önceki gün öğle vakti yemek yer. Ağzını ve dişlerini temizler ve ertesi günün orucuna niyet eder. O saatten itibaren yemek yemez. Ertesi gün (oruç günü) sabahleyin ikinci defa dişlerini temizler, ağzını yıkar ve o günkü farz ibadetlerini eda ederek eline aldığı suyu etrafa saçmak suretiyle oraları kutsar. Bu esnada kendi adına oruç tuttuğu varlığın ismini diliyle zikreder. Ertesi güne kadar bu hal

---

75 Jean Paul Roux'a göre Eski Türkler ve Moğollarda da savaşarak ölmek bir erdem kabul edildiğinden hastalanmak veya yaşlanmak bir musibet kabul edilmiş ve bu duruma uğrayan kişi kendi kaderine terk edilmiştir. Bkz; Jean Paul Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, çev. Aykut Kazancıgil, İstanbul 2002, s. 207-208.

76 *Tahkîk*, s. 477-478; *India*, II/167-171 (Özetlenerek).

77 İslâm, Yahudilik ve Hıristiyanlık'ta olduğu gibi Hinduizm'de de oruç ay takvimi esas alınarak tutulur. Hindu ay takvimine göre ayların isimleri ve sıraları şöyledir: Caitra, Vaisâkha, Jyaishtha, Ashâdha, Srâvana, Bhâdrapada, Âsvayuja, Kârttika, Mârgasîrsha, Pausha, Mâgha, Phâlguna. Hint yılı başı Nevruz'dan 10-12 gün önce başlar.

üzere devam eder. Ertesi gün güneş doğduğunda, isterse o anda iftar eder, isterse kuşluk vaktine kadar iftarını tehir eder. Böyle bir oruca *upavâsa* denir. Kuşluktan kuşluğa yemek yemeye de *ekanakta* denir. Ancak bu tür bir uygulama oruç olarak kabul edilmez.

Orucun *kricchra* diye isimlendirilen başka bir çeşidi vardır ki, bu oruç için herhangi bir günün kuşluk vaktinde yemek yenir. Ertesi günün yatsı vaktinde iftar edilir. Üçüncü gün ise, oruçlu sadece kendisine bir şey ikram edilirse onu yer ve bu şekilde orucunu dördüncü güne uzatır.

Parâka diye isimlendirilen ve dokuz günden oluşan oruç türü ise şöyledir: Kişi, ilk üç gün kuşluktan kuşluğa iftar eder, sonraki üç günlük dönemde yatsıdan yatsıya iftar eder, son üç günde ise hiç yemek yemeden orucunu tamamlar.

Candrâyana diye isimlendirilen oruçta ise, kişi oruca dolunay günü başlar. Ertesi gün bir lokma ekmek yer. Üçüncü gün iki lokma, dördüncü gün üç lokma yer. Bu durum her gün bir lokma arttırılarak hilal görününceye kadar devam eder. Hilalin görüldüğü gün yine oruç tutar. Sonraki günlerde her gün birer lokma azaltmak suretiyle yeni dolunay gününe vasıl olur. Zaten bu güne ulaşıldığında lokmalar bitmiş olur.

Mâsavâsa ise, hiç iftar etmeksizin bütün bir ay boyunca oruç tutmak demektir.

Hintliler oruç ibadetinin ölüm sonrası hayatta yani ruhun dünyada yeniden bedenleşmesinde sağlayacağı yararlar konusunda şunları söyler:

Caitra ayının bütün günlerinde aralıksız olarak oruç tutan kimse, bir sonraki hayatında servete kavuşur ve çocuklarının soylu ve iyi davranışlarından ötürü mutlu olur.

Vaisâkha ayında bir ay boyunca her gün oruç tutan kimse ise, soyunun efendisi ve ordusunun en büyüğü olur.

Jyaishtha ayında oruç tutan kimse, kadınların sevgilisi haline gelir.

Âshâdha ayında oruç tutan zengin olur.

Srâvana ayında oruç tutan ise âlim olur.

Bhâdpapada ayında oruç tutan kimse yeni hayatında sıhhat bulur ve şecaat, servet ve hayvan sürülerine malik olur.

Âsvayuja ayında oruç tutan ise, her zaman düşmanlarına galip gelir ve muzaffer olur.

Kârttika'da oruç tutan ise, insanlar arasında yücelir ve muradına nâil olur.

Mârgasîrsha ayında oruç tutan, bir sonraki yaşamında, güzel ve verimli bir bölgede dünyaya gelir.

Pausha ayında oruç tutan kimse, yüksek şerefe nail olur.

Mâgha ayında oruç tutan, büyük bir servetin sahibi olur.

Phâlguna ayında oruç tutan kimse, herkes tarafından sevilen biri olur.

Bir kimse bütün aylarda aralıksız oruç tutup (savm-ı visal) ancak senede 12 defa iftar ederse cennette 10.000 sene ikâmet eder. Bu sürenin sonunda yeniden dünyaya geldiğinde şeref, mal-mülk sahibi bir ailenin çocuğu olarak doğar.[78]

Oruç Günlerinin Tayini

Her ayın aydınlık yarısının (birinci bölümünün) sekizinci ve onuncu günleri oruç günleridir. Ancak artık yıldaki *Kebise* ayında bu günlerde oruç tutulmaz. Çünkü bu ay uğursuz telakki edilir.

Ayın 11. günü Vâsudeva günüdür. Çünkü Vâsudeva, Mâhûra kasabasını ele geçirdiğinde buranın yerli halkı her ayın bir gününü İndra'ya adıyor ve o gün ibadet yapıyorlardı. Vâsudeva onlara her ayın 11. gününü kendine adamalarını emretti. Mâhûra halkı bu emri yerine getirdiğinde âlemlerin Rabbi İndra öfkelendi, hem onları hem de hayvanlarını yok etmek için yağmurlar ve tufanlar yağdırdı. Ama Vâsudeva, eliyle bir dağı yukarı kaldırdı ve bu sayede halkını felâketten korudu. Yağmur suları onların üzerlerinde değil etrafında birikti. İndra'nın heykeli de bu sulara karışarak yok oldu. İnsanlar bu olay anısına Mâhûra'nın yakınındaki dağda bir anıt diktiler. Bu yüzden insanlar bugünde temizliğe büyük özen göstererek itina ile oruç tutarlar ve gerçekte zorunlu olmamasına rağmen bir mecburiyet gibi algılayarak gece boyunca uyanık kalırlar.[79]

Bayramlar ve Yortular

Yâtrâ, bereket ve hayır umuduyla seyahat etmek demektir. Böylesi ziyaretler bolca olduğu için bayramlara da yâtrâ denir. Ama Hint

[78] *Tahkîk*, s. 481-483; *India*, II/172-74.

[79] *Tahkîk*, s. 483; *India*, II/175.

bayramlarının çoğu sadece kadınlar ve çocuklar tarafından kutlanır.

Caitra ayının ikinci günü Keşmir halkı için *Agdûs* bayramıdır. Bu bayramın sebebi Keşmir hükümdarı Mattay'ın Türklere galip gelmesidir. Hintlilere göre bu kral bütün dünyaya sahip olmuş ve onu yönetmiştir. Ama onlar krallarının çoğu hakkında böyle düşünürler.

Bu ayın 11. gününe *Hindolî-caitra* denir. Hintliler bu günde *devagriha*da (put evi) veya Vâsudeva'nın tapınağında toplanarak onun heykelini, küçüklüğünde beşikte sallandığı gibi salıncakla sallarlar. Bu uygulamayı bütün gün boyunca evlerinde de devam ettirirler.

Bu ayın dolunay gününe *vasanta* (*Bahand*) denir. Vasanta bir tür kadınlar bayramı olup, onların süslendikleri ve kocalarından çeşit çeşit hediyeler istedikleri bir bayramdır.

Caitra ayının 22. Gününe *caitra-cashati* denir ve bugün Bhagavati adına bayram yapılır ve şenlikler düzenlenir. Bu günde insanlar nehirlerde yıkanır ve bolca sadaka verirler.

Vaisâkha'nın 3. günü de kadınların bayramıdır. Bu bayram Himavant dağının kızı ve Mahâdeva'nın karısı Gaurî'nin isminden ötürü *gaurî-tritîya* (Gaur-t-r) diye bilinir. Bu bayramda kadınlar temizlenir, süslenir ve Tanrıça Gaurî'nin adını zikreder ve onun putunun etrafında mumlar yakarlar. Bu puta çiçekler ve güzel kokulu buhurlar sunulur. Hintliler bugün hiçbir şey yemez ama eğlenirler. Değişik oyunlar oynarlar, salıncakta sallanırlar. Ertesi gün oruç açma ve sadaka verme günüdür.

Vaisâkha'nın 10. gününde Hint yöneticileri Brahminlerle birlikte sahraya çıkar ve dolunay gününe kadar orada kalırlar. Bu sürede onlar on altı büyük ateş yakar ve bu ateşlere değişik takdimeler sunarlar. Bu ateşler *Vedalar*'ın sayısıyla orantılı olarak dört grup halindedir ve grupların her birinde bir kurban töreni icra edilir. Bunları tamamladıktan sonra on altıncı gün geri dönerler.

Vaisâkha ayında ilkbahar gün dönümü gerçekleşir ve buna *vasanta* denir. Hintliler gün dönümü gününü özel hesaplarıyla belirleyerek, o günde bayram yapar ve din adamlarına ziyafetler verir.

Jyaishtha ayında hilâlin ilk görüldüğü gün, toplantı günüdür ve bu günde bayram yapılır. Bereketli olsun diye ilk yetişen ekin veya meyveler suya bırakılır.

Bu ayın dolunay günü de kadınlar bayramı olup, *rûpa-panca*

diye isimlendirilir.

Ashâdha ayının her günü sadaka vermek için uygun günler olup *âhârî* diye isimlendirilir. Bu ayda evdeki kap-kacak yenilenir, eski kaplar atılır ve yeniler alınır.

Srâvana ayının dolunay gününde de Brahminlere ziyafet verilir.

Ay'ın 19. menzili Mûla'da bulunduğu an Âsvayuja'nın 8. gününe rastlarsa, o gün şeker kamışının suyunun içilmeye başlandığı ilk gün kabul edilir. Bu gün, Vâsudeva'nın kız kardeşi *Mahânavamî* adına bayram günüdür. Bu günde şeker kamışının ve diğer ürünlerin turfandalarını Mahânavamî'nin Bhagavati adındaki putuna takdim edilir. Bu putun etrafında sadakalar dağıtılır; onun adına oğlak veya keçiler kesilir. Bu puta sunacak bir şeyi olmayanlar ise, orada oturmaz bazen de orada bulduğu veya kendisine verilen herhangi bir şeyi takdime olarak puta sunar.

Ay, bu ayın on beşinci gününde Revatî menziline ulaştığında *Puhâi* bayramı kutlanır. Bu, Vâsudeva adına bir bayram olup bu günde güreş, cirit oyunları, at yarışları ve boğa güreşleri tertip edilir. Bu tür kutlamaların nedeni dayısı Kamsa'nın Vâsudeva'yı kendisiyle güreşe davet etmesidir.

Bu ayın 16. günü de bayram olup, o gün *brahmin*lere sadaka verilir.

23. günü ise Aşoka[80] bayramıdır. Bu bayrama *âhoî* de denir ve bu günde Ay, yedinci menzili Punarvasu'dadır. Bu gün, çeşitli oyunlar ve eğlencelerle kutlanır.

Ay, *Bhâdrapadâ* ayında onuncu menzili Maghâ menziline ulaştığında (atalara on beş gün) *pitripaksha* bayramı yapılır. Çünkü Ay içtima gününe (yeni aya) yaklaştığında bu menzile girer. Bundan

[80] Aslında Aşoka, Budizm'in gelişmesi ve yayılmasında önemli katkıları olan bir kraldır. Bundan ötürü özellikle Budistler arasında itibar görür. Ancak Aşoka bayramı burada Hint bayramları içerisinde zikredilmektedir. Bu, o dönemlerde bilhassa Hindistan'ın kuzey bölgelerinde yaşayan Hintliler arasında onun adaletin ve güzel ahlâkın kendisinde toplandığı örnek bir kral olarak tanındığı ve bundan dolayı onların Aşoka adına bayram düzenledikleri söylenebilir. Öte yandan bu bayram, kitabın telif edildiği dönemde Hinduizm ve Budizm'in özellikle Hindistan'ın kuzey bölgelerinde beraberce var olduğunu hatta Budizm'in "Halk Hinduizmi" şeklinde anlaşıldığının bir işareti de olabilir.

dolayı Hintliler onbeş gün boyunca atalar adına sadaka verirler.

Bhâdrapadâ'nın üçüncü günü kadınlar için *Harbâlî* bayramıdır. Bu bayramdan birkaç gün önce kadınlar zenbillere birçok çeşit tohum ekerler. Bayram günü geldiğinde filizlenmiş tohumları zenbilleriyle beraber bir yere koyarak üzerine güller, güzel kokular atar ve bütün gece eğlenirler. Ertesi sabah o filizlenmiş tohumları havuzlara götürerek onları ve kendilerini yıkayarak sadaka verirler.

Aynı ayın 6. gününe *Gâihat* denir ve bu günde özellikle mahkûmlara yemek ve sadaka verilir.

Ay yüzeyinin dörtte birinin aydınlık hale geldiği 8. gününe *dhruva-griha* denir. Bugün banyo yapılır ve çocuklara çeşitli afetlerden ve hastalıklardan korunmaları için henüz yetişmiş arpa ve buğday gibi hububatlar yedirilir. Kadınlar da bugünkü dua ve niyazlarında daha ziyade hayırlı evlât sahibi olmayı dilerler.

Bhâdrapadâ'nın 11. gününe *Parvatî* denir. *Parvatî*, put bekçilerinin puta sunulan çeşitli iplerden örmüş olduğu iptir. Bu iplerin bazı yerleri zaferanla boyanır, bazı kısımları ise olduğu gibi bırakılır. Örülen ip Vâsudeva heykelinin boynuna asılır, ipin ipek ucunun putun ayaklarına kadar sarkıtılmasına özen gösterilir. Bugün önemli bir bayram günü olarak kabul edilir.

Ayın karanlık yarısının ilk günü olan 16. gün ise, *karâra* adı verilen yedi günlük dönemin ilk günüdür. Bu yedi günlük sürede çocuklar süslenir ve güzel kokular sürünürler. Onlar çeşitli hayvanlarla oyunlar oynarlar. Bu yedi günlük sürenin geçmesinden sonra babalar da bayram coşkusuna katılırlar. Ayın geri kalan günlerinde ikindi üzeri çocuklar süslenir, *brahmin*lere yemek ve sadakalar dağıtılır.

Ay, dördüncü menzili Rohini'de bulunduğu zamana *Gûnâlahîd* adı verilir ve bu dönemde üç gün bayram yapılır. Bunun nedeni Vâsudeva'nın doğumundan dolayı sevinçlerini göstermektir.[81]

Uğurlu ve Uğursuz Vakitler

Haftanın her bir günü kendilerine atfedilen özel nitelikler sebebiyle farklı biçimlerde saygı görür. Örneğin, Hıristiyanlar Pazar gününü güneş günü ve haftanın başlangıcı olması dolayısıyla, Müslümanlar

[81] *Tahkîk*, s. 486-492; *India*, II/178-84'ten özetlenerek.

da cuma gününü ibadet günü olması dolayısıyla haftanın diğer günlerinden ayırır. Tıpkı bunun gibi Ay'ın ilk göründüğü hilâl günü *Amâvâsyâ* ve dolunay günleri *pûrnimâ* Hintliler nezdinde kutsaldır. Bunların kutsallık nedeni, ilkinin Ay nurunun bitmesine, diğerinin de tamamlanmasına delâlet etmesidir. Hintlilere göre Ay ışığının artıp eksilmesinin nedeni şudur: Brahminler sevap kazanmak için sürekli olarak ateş yakar ve ona değişik takdimeler sunar. Hilal gününden dolunaya kadar olan zaman içerisinde, geceleyin Ay ışığında ateşe atılan takdimelerin sevabından meleklerin hissesi Ay'da toplanır. Dolunaydan yeni hilâlin görülmesine kadar geçen sürede ise, toplanan bu sevaplar meleklere dağıtılır, tâ ki yeni ay çıktığında, orada meleklere ait hiçbir şey kalmaz. Aynı şekilde, hilâl ve dolunay günlerinin atalar için gün ortası/öğle ve gece yarısı olduğunu söylemiştik. Onun için bu iki vakitte atalar için sadakalar verilmelidir.

Hint inancına göre bu kutsal dört gün, içinde bulunduğumuz *çaturyuga*yı oluşturan dört *yuga*nın başlangıç günü kabul edilir. Bundan dolayı bugünlere tazim gösterilir.

Bu dört günden birincisi, Kritayuga'nın başlangıcı olduğu düşünülen ve *kshairîtâ* denilen *Vaisâkha* ayının üçüncü günüdür. İkincisi, Tretâyuga'nın başladığı *Kârttika*'nın dokuzuncu günüdür; üçüncüsü Dvâparayuga'nın başladığı *Mâgha* ayının 15. günü; sonuncusu ise, Kaliyuga'nın başladığı *Âsvayuja*'nın 13. günüdür.[82]

Kaynakça

The Laws of Manu, Trans. by, Wendy Doniger & Brian K. Smith, Penguin, New Delhi, 1991.

el-Bîrûnî, Ebû'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed, Tahkîku Mâ li'l-Hind, Dâiratu'l-Maarifi'l-Osmâniyye, India-1958

el-Bîrûnî, Ebû'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed, Alberuni's India I-II, Ed. Edward C. Sachau, Delhi-2007, I/5.

Dowson, J., A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion, New Delhi, 1987

Roux, Jean Paul, Türklerin ve Moğolların Eski Dini, çev. Aykut Kazancıgil, İstanbul, 2002.

Margul, Tadeusz, "Hint İnek Tapımının Bugünkü Durumu", RTEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, çev: Ali İhsan Yitik-Aynur Yıldız, 2 (2012), ss. 301-320.

[82] *Tahkîk*, s. 492-493; *India*, II/185-86.

İslam Düşüncesinde 'Öteki'ni Anlama: Bîrûnî Örneği*

Kemal ATAMAN**

Understanding 'Others' in Islamic Thought: The Example of Al-Biruni

Citation/©: Ataman, Kemal (2013). Understanding 'Others' in Islamic Thought: The Example of Al-Biruni, Milel ve Nihal, 10 (3), 201-223.

Abstract: There have been scholars within the Islamic tradition who showed genuine interest in studying and understanding other religious traditions on their own terms. Arguably, one of the best representatives of these scholars was al-Biruni (973-1048 CE) whose accomplishments in other disciplines, notably in natural sciences, overshadowed his crucial contribution to the study of religion This paper is an attempt to contribute to the current debate in the study of religion by analyzing the method al-Birûnî employed in his treatment of the religious traditions of India. In pursuing the subject, the paper aims to elucidate the phenomenological, dialogical and comparative aspects of al- Al-Biruni's thought in light of contemporary scholarship.

Key Words: Al-Biruni, Intercultural Understanding, Phenomenological Method,

* Bu metin, daha önce "Re-Reading Al-Biruni's India: A Case for Intercultural Understanding" Islam and Christian-Muslim Relations, Vol. 16 No.2, 141–154 (April 2005) ismiyle yayınlanan makalenin yapılan ilavelerle birlikte Büşra Elmas (Uludag Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Öğrencisi) tarafından yapılan çevirisidir.

** Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı [ataman@uludag.edu.tr]

Comparison.

Atıf/©: Ataman, Kemal (2013). İslam Düşüncesinde 'Öteki'ni Anlama: Bîrûnî Örneği, Milel ve Nihal, 10 (3), 201-223.

Öz: İslam geleneği içerisinde öteki dinî gelenekleri onların kendi terim ve teorileriyle araştırma ve anlama hususuna samimi bir ilgi gösteren âlimler bulunmaktadır. Başta doğa bilimleri olmak üzere diğer bilimlerdeki başarıları din araştırmalarındaki önemli katkısını gölgelemiş olsa da Bîrûnî'nin (973-1048), söz konusu âlimlerin en iyi temsilcilerinden biri olduğu söylenebilir. Bu makale, Bîrûnî'nin Hindistan'a ait dinî gelenekleri incelerken uygulamaya koyduğu metotları analiz ederek din araştırmalarındaki aktüel tartışmalara katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Konu ele alınırken, Bîrûnî'nin düşüncesindeki fenomenolojik, diyalojik ve mukayeseli yaklaşımlar da günümüz bilimsel tartışmaları ışığında açıklanmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Bîrûnî, Kültürlerarası Anlama, Fenomenolojik Metot, Karşılaştırma.

Giriş

Beşeri ve sosyal bilimler alanında çalışan birçok bilim insanı şunu iddia etmektedir: Batılı olmayan dinleri daha önceki spekülatif teoriler ışığında değil de sağlam bilgiler temeline dayalı olarak inceleyen 'din bilimi', ancak XIX. yüzyıl bilimsel bakış açısının bir ürünüdür (Paden, 1992, s. 67-68). O zamana dek, öteki dinlere yönelik ilginin altında yatan temel güdü, bu dinlerin temellerinin ve öncüllerinin tamamen yanlış olduğunun ve araştırmacının kendi dininin öteki bütün dinlere üstün olduğunun ispatlanmasıydı. Sharpe'ın da belirttiği gibi bu yaklaşım, değişik din mensuplarını şu inanca sevk etmiştir: Kendi dinî gelenekleri, bilmek isteyecekleri ya da bilmeleri gereken her türlü bilgiyi içermektedir. Dolayısıyla inanan için, kendisine inanılan vahyin dışında kalan her şey en iyi ihtimalle gereksiz, en kötü ihtimalle de tehlikelidir (Sharpe, 1983, s. 8-9).

Her ne kadar tarih boyunca hâkim bir konuma sahip olduğu söylenebilirse de, mezkûr yaklaşımın araştırmacının kendisininki dışındaki dinleri incelemesinde başvurduğu yegâne yöntem olduğunu söylemek doğru değildir. Söz gelimi, İslam geleneği içerisinde öteki dinleri o dinlerin kendi terim ve teorileriyle anlamaya ve araştırmaya samimi bir ilgi gösteren pek çok âlim bulunmaktadır[1]. İslam

[1] Bu makale özellikle Bîrûnî'nin görüşlerine odaklanacağı için öteki dinî

düşünce tarihinde *milel ve nihal* geleneğinin ortaya çıkması söz konusu ilginin yaşayan bir tanığıdır. Uzunca bir süre yalnızca tarihçi, mezhepler tarihçisi ya da teolog olarak değerlendirilmiş söz konusu bazı Müslüman âlimler günümüzde artık karşılaştırmalı dinler tarihi ya da din bilimleri alanlarının öncüleri kabul edilmektedir. Nitekim diğer başkaları gibi Sharpe da, *el-Milel ve'n-Nihal* isimli kitabıyla 'Çin sınırlarına varıncaya kadar o zaman için bilinen dünyanın tüm dinlerini izah ve sistematize etmeye' teşebbüs etmesi nedeniyle Şehristâni'nin (ö. 1153), dünya literatüründeki ilk sistematik dinler tarihçisi olarak görülebileceğini ifade etmektedir (Sharpe, 1983, s. 11).

Bununla birlikte, öteki dinleri araştırma hususunda samimi bir ilgi gösteren bu âlimlerin belki de en önemli temsilcisi Ebu Reyhan el-Bîrûnî idi (973-1048). Onun başta doğa bilimleri[2] olmak üzere diğer pek çok bilim dalındaki başarıları, karşılaştırmalı dinler tarihi alanındaki önemli katkılarını gölgede bırakmıştır. Nitekim Profesör Schimmel, Bîrûnî'nin *Tahkîk mâ li'l-Hind* (Bîrûnî, 1910, 1958) isimli

geleneklerde benzer görüşler taşıyan bilim insanlarının bulunup bulunmadığı sorunu incelenmeyecektir. Bu nedenle, İslamî gelenek içerisindeki birkaç ismi detaylara girmeksizin zikredeceğim. Basra'da Câhız (ö. 869), Kurtuba'da İbn Hazm (ö. 1064), Nevbahtî (ö. 912) ve İbn Babûya (ö. 1001) gibi isimlerin diğer dinlere yönelik ilgileri polemik içerikliyken; Pers dini hakkında yazan Taberî (838-923); Yahudilik, Hıristiyanlık ve Hint dinleri hakkında yazan Mes'ûdî (ö. 956); Yakûbî (ö. 890), Nedim (m. 990) ve Ebu'l Me'âlî (ö. 1092) öteki dinlere yönelik ilgilerinde o kadar objektiftirler ki, Müslüman dindaşları onları iyi Müslüman olmamakla suçlamışlardır. Bu yazarların ve başka bilim insanlarının görüşleriyle ilgili daha detaylı bir inceleme için bkz. Asi (1999, s. 30-41), Jeffery (1951, s. 1), Sharpe (1983, s. 11).

[2] Bîrûnî velud bir yazar olmalıdır. S. H. Nasr, Yakut gibi bazı âlimlere dayanarak, pek çoğu artık mevcut olmasa da Bîrûnî'ye atfedilen eser sayısının toplamda 180 olduğunu belirtir. Bkz. Nasr (1993, s. 107-115). Bîrûnî'nin çeşitli bilim dallarındaki eserleriyle ilgili daha detaylı bir tartışma için bkz. Dimirdash (1980, s. 28-43), Nowshervi (1979, s. 582-586). Ayrıca Profesör Tümer'in *Biruni'ye Göre Dinler ve İslam Dini* isimli kitabı, Biruni'nin hayatı, eserleri, karşılaştırmalı dinler çalışmalarında uyguladığı metotlar ve Biruni'nin aşina olduğu dinlerle ilgili bilgi verme yöntemi konusunda en iyi analizlerden biri olma özelliğini sürdürmektedir. Bkz. Tümer (1975).

eserinin dinler tarihi alanında yazılmış ilk objektif kitap olarak görülebileceğine işaret etmiştir (Schimmel, 1992, s. 86).

Bu makale, Bîrûnî'nin Hindistan'daki dinî geleneklere dair incelemelerinde benimsemiş olduğu metotları, her türlü anakronizm riskine rağmen, analiz ederek din araştırmaları konusundaki güncel tartışmalara bir katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Burada şunu hemen ifade etmeliyim; Bîrûnî'nin öteki din ve kültürleri incelerken kullandığı metot, -ortaklaşa paylaşılmış geleneğimize geri gidip bu büyük geleneğin bilgeliğini günümüze taşımak suretiyle- temel hedefi karşılıklı anlayış olan kültürlerarası bir diyalog için yeni tartışmalar ve fırsatlar yaratma potansiyeli taşımaktadır.

Profesör Jeffery'nin (1951) "al-Birūnī's Contribution to Comparative Religion" isimli makalesi Bîrûnî'nin düşünce dünyasına dair yapılmış en iyi tanıtım çalışmalarından biri olma özelliğini sürdürmektedir. Bu çalışma oldukça bilgi vericidir: Okuyucuya Bîrûnî'nin incelemiş olduğu Hinduizm, Budizm, Zerdüştlük, Maniheizm, Eski Yunan dini, Yahudilik, Hıristiyanlık, Sabiîlik, Harezm dini, Arap Paganizmi ve İslam gibi dinî geleneklere dair Bîrûnî'nin görüşleri hakkında değerli bilgiler verir. Ancak okuyucuya, Bîrûnî'nin geniş kapsamlı disiplinler arası din çalışmalarına yönelik katkılarını değerlendirebileceği şümullü bir çalışma sunma noktasında başarısızdır. Gunindar Kaur'un "bir konudan sonra başka bir konu, bir dinden sonra başka bir dini ele alarak yapılan bu çalışma, Bîrûnî'nin katkılarını tam anlamıyla ifade edememiş görünmektedir" şeklindeki değerlendirmesine katılıyorum (Kaur, 1982, s. 150). Kanaatimce daha faydalı bir yaklaşım Bîrûnî'nin hangi sorulara cevap vermeye çalıştığını tetkik etmek olacaktır. Bîrûnî 'yi, kendi dini ile hiçbir ortak bir zeminin bulunmadığına inanılan öteki dinleri incelemeye sevk eden şey neydi?

Bîrûnî'nin dinî geleneklere yaklaşımı, her şeyden önce öteki kültürlerde var olan gerçekleri ve değerleri görebilmeye yönelik bir arzuyu öngörmektedir. Bunu yaparken Bîrûnî, ne tüm dinî geleneklerde evrensel hakikatlerin olduğunu kabul etmek zorunda hisseder ne de radikal bir plüralist gibi her kültürün kendi dinî ve sosyal ifadeleri dolayısıyla eşit olduğunu iddia eder. Öyle anlaşılmaktadır ki Bîrûnî, daha ziyade, birbirlerine ne kadar yabancı olurlarsa olsunlar bütün kültürleri uzaktan akraba yapan ortak bir beşerî unsurun bulunduğunu iddia etmektedir (Rosenthal, 1976, s. 10). Bundan dolayı, Bruce Lawrence şöyle bir yorumda bulunmaktadır: 'Bîrûnî, beşeri

davranışlar, inançlar ve doğal çevre ile ilişkiler hakkında Hintliler ve diğer medeni milletlerde aynı şekilde var olan bir şablonun bulunduğunu varsaymış olmalıdır' (Lawrence, 1976, s. 31). Bu, Bîrûnî'nin projesinin tamamının temelinde yatan ana argümandır ve bu tema *Tahkîk mâ li'l-Hind*'de, farklı kültürlerin düşüncelerinin ve geleneklerinin karşılaştırılıp birbirlerinden ayrıldıkları yönlerin ortaya konduğu değişik bölümlerde görülebilir.

Tüm kültürleri uzak akraba yapan ortak bir unsurun bulunduğu yönündeki düşüncesini savunmak amacıyla Bîrûnî, çalışmasına, kendi toplumundaki Hint kültürüne ait mevcut literatürün eleştirisiyle başlamaktadır. Bîrûnî'ye göre, Hinduizm üzerine elde bulunan literatür hem yetersiz hem de gerçeğe sadık kalma prensibini ciddi şekilde ihlal edecek kadar yanıltıcıdır. Bîrûnî bu durumdan söyle şikâyet etmektedir:

> Bu konu üzerine literatürümüzde yer alan her şey, birbirinden kopyalanmış, eleştiri süzgecinden geçirilmemiş bilgi kırıntılarından oluşan ikinci el malumattır. [3]

Bu [durum], Bîrûnî'ye göre, Hıristiyanlık ve İslam'ın kutsal kitaplarında bahsedilen ahlâkî çerçeveyle çelişmektedir. O, Kur'ân ve İncillere atıfta bulunarak bu iddiasını örneklendirir. Kur'ân'da "aleyhinize bile olsa hakikati söyleyin" (en-Nisâ, 4/135) buyrulmaktadır; benzer şekilde İncil'de de şu hususa işaret edilmektedir: "Kralların huzurunda hakikati söyleme noktasında onların gazabı sizi

---

[3] Bîrûnî (1910, c. 1, s. 4-6; 1958, s. 4). Bu bağlamda, Bîrûnî'nin öteki kültürlerle ilgili sağlam bilginin mevcut olmamasıyla ilgili eleştirisi özellikle Hindu kültürüyle ilgili literatüre yöneliktir. Daha önce belirtildiği gibi, Hıristiyanları, Yahudileri, Sabiîleri vb. dinleri objektif şekilde inceleyen çalışmalar yapılmıştı. Bîrûnî'nin toplumunda Hinduların dinine kötü yaklaşılmasının çeşitli gerekçelerinden bahsedilebilir; ama Kur'ân ve hadis literatüründe bu 'yabancı' dine açık bir referans olmaması muhtemelen en önemli nedendir. Bîrûnî'nin zamanına kadar, Müslümanların bu dinlerle ilgili bildikleri her şey söylentilere ve ikincil kaynaklara dayanıyordu. Bîrûnî bu bağlamda şöyle der: 'Ebu'l Abbas İranşehrî … Yahudi ve Hıristiyanların doktrinlerine dair çok iyi açıklamalarda bulunmuştur. Ayrıca bize Maniheistlerin de mükemmel bir anlatımını sunar. Ancak sıra Hindu ve Budistlerden bahsetmeye geldiğinde onun oku hedefi şaşırmıştır.' (Bîrûnî, 1910, c. 1, s. 6-7; 1958, s. 4-5). Benzer şekilde, Bîrûnî İranşehrî'yi güvenilir kaynaklardan ziyade Hindu ve Budistlerin avam tabakasından elde ettiği bilgilere dayandığı için eleştirmektedir.

kaygılandırmasın. Yalnızca bedeninize güçleri yeter, ruhunuz üzerine hiçbir güçleri yoktur." (Matta 10:18, 19, 28; Luka 12:4) (Bîrûnî, 1910, c. 1, s. 4-5; 1958, s. 2-3) O halde Bîrûnî'yi, dindar insanın davranışını ve zihnî dünyasını araştırmaya, anlamaya ve başkalarına açıklamaya iten şeyin dinî ve etik kaygıların yanı sıra ve her şeyin üstünde Bîrûnî'nin bilgiye olan susamışlığı olduğunu iddia edebiliriz. Bu da bir dinler tarihçisinin nihai hedefidir (Eliade, 1959, s. 162).

Bîrûnî'nin öteki dinleri çalışmasında benimsediği metodun, beşeri bilim (Geistesswissenschaften) tarihinde ona ayrıcalıklı bir statü kazandıran üç belirleyici niteliği olduğu söylenebilir.

Bîrûnî'nin Metodu Fenomenolojiktir

Bu yaklaşım, kitabının hemen başında, eserinin polemik içermediğini ve hakikatlerle Hinduların bizzat kendilerinin ortaya koyduğu şekliyle ilgilendiğini ifade ettiği bölümde belirtilmektedir. Bîrûnî şöyle der:

> Ben kusurlu olduklarına inanıyor olsam da muhaliflerimizin delillerini, sırf onları çürütme gayesiyle ortaya koyacak değilim. Kitabım hakikatlerin tarihsel bir kaydından ibarettir. Hindularla ilgili teorileri hiç değiştirmeden okuyucuya sunacak ve onlarla bağlantılı olarak aralarındaki ilişkiyi göstermek adına Greklerin benzer teorilerine de değineceğim. [Vurgular bana aittir] (1910, c. 1, s. 7; 1958, s. 5)

Başka bir deyişle, araştırdığı konunun (*die sache*) kendisini ifade etmesine izin vermek suretiyle Bîrûnî, Hindu kültürünü onların kendi terim ve teorileri üzerinden anlamaya koyulur. Hiçbir önyargı karıştırmadan gerçekleri olduğu gibi aktarma kaygısı Bîrûnî'nin metodunun en önemli özelliklerinden biridir.[4] Bu anlamda, Bîrûnî'nin dinî geleneklerle ilgili çalışmasında kullandığı

[4] Bîrûnî'nin metodu polemiğe dayalı değildi. Ancak bu husus, yaşadığı dönemin şartları göz önüne alındığında, tartışmalıdır. Bîrûnî, metodunun özelliklerinden biri olarak Hinduların kendileri için konuşmalarına izin vermesiyle, Müslüman yoldaşlarının kendisini Hindu düşüncelerini reddetmeksizin yaymakla suçlayacağının farkında olmuş olmalıdır. Bîrûnî bilimsel görüntüsünden ödün vermek yerine kendi metodunu - en azından kendi zihninde- şu şekilde haklılaştırmış görünmektedir: 'Müslümanlar onları sakıncalı buluyorsa, söyleyebileceğimiz tek şey Hinduların bu tür bir inanışı olduğudur ve kendileri bu inanışı savunmaya en uygun olanlardır.' Başka bir deyişle, Bîrûnî; Hinduların, kendi

yaklaşım tarzının, her ne kadar "fenomenoloji" terimi hiç kullanılmamış da olsa, din bilimlerindeki modern fenomenolojik metoda yaklaştığı söylenebilir.

Din fenomenolojisi tarihinin izini sürmek ya da din fenomenolojisine ait tüm problemleri tartışmak elbette bu makalenin amacı değildir.[5] Bununla birlikte, fenomenolojinin önemli temel kavramlarından biri olan *epoche*'yi incelemek, Bîrûnî'nin neyi başarmaya çalıştığını daha iyi kavramak için gerekli ve yerindedir.

Epoche, şüphe ve belirsizlik dünyasıyla yüzleşirken alınması gereken, karar vermeme ve yargıyı askıya alma şeklindeki tavrı ifade etmek üzere Yunan şüphecilerinin kullandığı bir terimdi.[6] Bir fenomenolojik terim olarak ise *epoche*, büyük ölçüde Husserl'in ismi ve onun fenomenolojik projesi ile özdeşleşmiştir. [Söz konusu projenin] 20. yüzyıl'ın ikinci yarısında Batı düşünce tarihine etkisi son derece önemlidir.

Husserl, fenomenolojik metodunda kullanmış olduğu anahtar kavramlardan biri olan *epoche* ile şu sorulara cevap vermeyi hedeflemiştir: Felsefî düşünmeye (Lenkowsk, 1978, s. 299) ve bilginin mutlak temeli olan mutlak nesnelliğin aşkın alanına nasıl ulaşılır?

---

diniyle zıt düştüğüne inandığı dünya görüşlerini savunmak ya da çürütmek gibi bir yola girmemiştir. Bazı bilim insanları, Bîrûnî'nin kitabının kendi kültüründe sonradan gelecek nesiller üzerinde çok az etki etmesinin nedeninin bu (hakikatleri olduğu gibi serdetmek) olabileceğini dile getirmişlerdir. Bkz. Embree (1975, s. 7). Bu argümana karşı, Bîrûnî'nin çalışmasının sonradan gelen Müslüman yöneticilerin Hindulara yönelik toleranslı yaklaşımlarında önemli etkisi olduğunu savunan bilim insanları da vardır. Bîrûnî'nin eseri, zaman zaman kesintilere uğramış da olsa, Hindularla iletişim kurma geleneğini başlatmış ve bunun sonucunda Hindulara, teolojik dilde olmasa da, hukukî açıdan zimmî statüsü verilmiştir. (Nasr, 1966, s. 58)

5 Fenomenolojinin tarihi, gelişimi ve uğraştığı meseleler için bkz. Penner (1988), Spiegelberg (1984) ayrıca daha güncel çalışma için bkz. Flood (1999). Bu alandaki klasiklerden biri ise şüphesiz Leeuw'dür (1973).

6 Jones (1975, s. 265). Bîrûnî, bize ulaşan çalışmalarında *epoche* terimini hiç kullanmadıysa da, Yunan bilimi ve felsefesine ilişkin ilgisi ve çok yönlülüğü dikkate alındığında, onun bu terime aşina olup olmadığı ve bu terimi teknik bir terim olarak kullanmak zorunda olmadan çalışmalarına uygulayıp uygulamadığı tartışılabilir. Bîrûnî'nin Yunan felsefesi ile ilişkisi için bkz. Fahri (1979, s. 344-350) ve bkz. Nasr (1979, s. 400-406).

(Ströker, 1988, s. 253)

Düşüncesini şekillendirirken Husserl, iki aşamalı bir yöntem önermektedir. İlk olarak şunu belirlemeye çalışmaktadır: Düşünen ve eylemde bulunan özne [olarak] ben, dünya karşısında kendimi ne şekilde konumlandırmaktayım? Kendisiyle bilinçli şekilde ilişki halinde bulunabileceğim ya da bulanamayacağım etrafımdaki varlıklara karşı nasıl bir tavır belirlemeliyim? Husserl bu tavrı; yargılamaları, değer biçmeleri, karar vermeleri ve pozisyon alışları içine alacak şekilde *reflektif olmayan tutum* (non-reflective attitude) ya da *doğal bakış açısı* (natural standpoint) olarak isimlendirmektedir (Husserl, 1964, s. 20). Basitçe, kendisine özel bir dikkat göstersem de göstermesem de dünyayı orada benim için duran bir şey olarak görmekteyim (Husserl, 1967, s. 91, 95). Tüm yargılamalarım, takındığım tavırlar, aldığım kararlar ve benzerleri yerleşik fikirlere göre gerçekleşmektedir. Husserl; bu tavrı ya da tutumu fenomenolojik tutum, aşkın- fenomenolojik indirgeme ya da fenomenolojik *epoche* diye isimlendirilebilecek tutumla karşılaştırır (Husserl, 1974, s. 20, 21).

Husserl'e göre, doğal bakış açısı felsefî düşünme tarzına yani aşkın alana ulaşmaya engeldir.[7] Bu nedenle Husserl, "bu noktada kalmak yerine onu kökünden değiştirmeyi öneriyoruz" der (Husserl, 1967, s. 96). [Bu da] bizi böyle bir değişimin olup olamayacağı konusunda başka bir kaçınılmaz soruya götürür. Husserl'e göre bu, ancak 'aşkın-fenomenolojik *epoche*' olarak isimlendirdiği eylemin gerçekleştirilmesiyle mümkündür. Aşkın-fenomenolojik *epoche*, doğal bakış açısının askıya alınmasını yani hüküm vermekten çekinmeyi gerektirir. (aynı yer; Husserl, 1964, s. 20). Aşkın alanın geniş zenginliğine ancak bu askıya alma [yolu] ile ulaşılabilir. Şeylerin kendisine (*zu den Sachen*); verilmiş olan objektif dünyaya, yani deneyimimize ya da bilincimize doğrudan verilmiş bilgiye dönüş ancak bu yolla mümkün olur.

Fenomenolojik hareketin etkisi felsefenin çeşitli dallarında olduğu kadar dinî çalışmalar alanında da etkili olmuştur. Kısa bir süre içinde, fenomenolojik bir kavram olan *epoche* din bilimlerinde de

[7] Husserl bu düşünceyi aşkın benliğe genişletirken, bunun temelinde her zaman söylemsel (diskursif) dilde kaçınılması çok zor olan bir tür yarı uzamsal (quasi-spatial) metafor vardır. Bununla birlikte, felsefede bu ortak akıl metaforunun uygulanıp uygulanamayacağı sorgulanmalıdır.

kullanılmaya başlanmıştır.

Fenomenolojinin din bilimlerinde kullanılmasını sağlayan öncü kişilerden biri Van der Leeuw idi. Ona göre fenomenoloji görünen şeylerin (*phenomenon*) sistematik çalışmasıdır. (Leeuw, 1973, s. 683). Husserl gibi o da *epoche*'nin öznelliği değil, görünenlerin arkasında yatan şeyleri paranteze almakla ilgili olduğunu savunmaktadır. Diğer bir deyişle, fenomenolog nesne-leştirilmiş dünyayı, verilmiş olanı; bilincimize yani tecrübemize kendisini verdiği şekliyle görmek iddiasındadır. *Epoche*'nin bu yorumunda, Leeuw'in Husserl ile tamamen fikir birliği içinde olduğu söylenebilir.

Profesör Smart'ın projesinde *epoche*, metodolojik bir agnostisizm ya da bir dinin odak noktası ile ilgili doğruluk iddialarının ertelenmesi anlamına gelmektedir (Smart, 1973, s. 54; Lott, 1988, s. 284). *Epoche*'nin bu yorumu; varlıklarını kabul ya da reddetmeksizin, temel hedefi basit bir şekilde dinî fenomenleri tanımlama ve açıklama olan bir yaklaşıma dayanmaktadır. Bu bağlamda Smart, dinin kendi ifadeleriyle onun tasviri arasında önemli bir ayrım yapmaktadır.[8] Bu manada, din fenomenolojisi şöyle tanımlanmaya başlanmıştır: Hakikat yargılarını paranteze almak suretiyle erteleyerek ve sübjektif dinî hakikatlerin kendileri adına konuşmalarına müsaade etmeyi ümit ederek dinî fenomenleri tanımlamayı amaçlayan yeni bir bilim (Flood, 1999, s. 91).

Genel olarak beşeri bilimlerde özellikle de din bilimlerindeki değerlerden bağımsız metodoloji, Aydınlanma ruhunun bir meyvesi olarak düşünülmekle birlikte, bir önceki alıntıda işaret edildiği gibi Bîrûnî, objektiflik, tarafsızlık ve konunun kendisi için konuşmasına izin vermesi açısından yabancı kültürlerle ilgili çalışmasında benzer temaları bize sunmaktadır. Bu makalenin yazarı, bir anlamda modern fenomenologlara yaklaşsa da Bîrûnî'nin onlardan belirgin şekilde ayrıldığını savunmaktadır.

İlk olarak, beşeri bilimlerde değer yargısız metodun var olabileceğini varsayan modern fenomenologların, beşeri varlığın duygu-

[8] Smart (1958, s. 4-6). *Reason and Faiths* (1958) isimli çalışmasında Smart şunu iddia etmektedir. 'İsa bizim günahlarımız için öldü' ifadesi ile 'Hıristiyanlar "İsa bizim için öldü" derler' ifadesi arasında önemli fark vardır. İlk ifade imanın bir ifadesi olarak düşünülebilirken ikincisi sadece tanımlayıcı, fenomenolojik bir ifadedir.

sal (*Gefühl*) boyutunu göz ardı ettikleri anlaşılmaktadır. Bu [değerden, dinden] bağımsız yaklaşım, düşünen ve eyleyen özneye, çalışılan konu üzerinde sahte bir üstünlük algısı vermekte ve üzerinde yeterince düşünülmemiş, yüzleşilemeyen önyargılara ve normlara anlama sürecini kontrol etme imkânı vermektedir (Lott, 1988, s. 182). Bîrûnî'nin de çalışılacak konunun (*die sache*) bir dereceye kadar objektif bir yorumunu içeren bir yöntem ortaya koymayı amaçladığı doğrudur. Ancak o aynı zamanda, bu idealin hiçbir zaman gerçekleştirilemeyeceğini de bilmektedir. Bir insan olarak kendi sınırlarının farkındadır. Bu nedenle Bîrûnî, *Tahkik mâ li'l-Hind*'in sonlarında 'doğru olmayan her sözümüz için Allah'tan bağışlanma dileriz' derken (Bîrûnî, 1910, c. 2, s. 246; 1958, s. 547-548) insanoğlu olarak dünyayı içinde bulunduğumuz toplumun ve kültürün bize vermiş olduğu merceklerle gördüğümüzü kabul etmektedir.

İkinci olarak, modern fenomenolog, fenomenle, fenomenin kendisini bilincimize sunduğu şekliyle ilgilenmekte ve tarihsel boyutu göz ardı etmektedir. Ayrıca fenomenolog, tarihî gelişiminden ayrıştırılmış bir ideal bağlamın bulunduğunu varsaymakta ve karmaşık nedensel ilişkileri araştırmayı amaçlamamaktadır (Lott, 1988, s. 183). Bîrûnî de fenomenleri inceler, ancak aynı zamanda tarihî-kültürel bağlama, yani incelenen olayı kuşatan özgün koşullara özel bir önem vererek, görünenlerin arkasında neyin yattığını bulmaya da çalışır. Bu düşünceyi destekleyen en iyi örneği, kendi zamanındaki Hinduların Müslümanlara karşı nefretini değerlendirmesinde bulabiliriz.

Bîrûnî, Hindular arasında Müslümanlara karşı düşmanlığın yaygın bir şey olduğunu iddia etmektedir. Bu, nedensel ilişkilere özel bir önem atfetmeden, konuyu, yorum yapan kişinin bilincine kendisini verdiği gibi anlayarak [elde edilen] fenomenolojik bir gözlemdir. Başka bir deyişle, bir fenomenolog olarak ben, Hindu toplumunu incelediğimde bariz bir şekilde ortaya çıkan şey şudur: neyin sebep olduğuna bakmaksızın Hindular arasında Müslümanlara karşı bir nefretin var olduğunu gözlemleyebildiğim bir algı vardır. İşte bu fenomenolojidir. Ancak Bîrûnî, modern antropolog ya da yorumlayıcı sosyolog gibi, bu nefretin nedenlerini anlamak ister. Ayrıca Bîrûnî, bir olayın ortaya çıktığı bağlamı göz önünde bulundurmadan [yapılacak] yorumların eksik, ulaşılan sonuçların da polemik nitelikli olacağını ve bu nedenle de yanlış bir sunum olacağını savunmaktadır. Hindular arasında nefretin bulunduğu gerçeğini

ortaya çıkarmak aslında problem çözme sürecinde sadece bir aşamadır. Şu anda bizi doğrudan ilgilendiren ikinci aşama, önyargılardan kurtulmak ve kültürlerarası ilişkileri güçlendirmek için şu kaçınılmaz soruya cevap vermektir: Bu nefretin kaynağı nedir? Bîrûnî çeşitli sebepler zikretse de ikisi konumuzla doğrudan bağlantılıdır.

Birincisi din faktörüdür. Bîrûnî'ye göre Hindular 'bizden din noktasında farklıdırlar. Çünkü biz onların inandığı hiçbir şeye inanmıyoruz, buna mukabil onlar da bizim inandığımız hiçbir şeye inanmıyorlar' (Bîrûnî, 1910, c. 1, s. 17; 1958, s. 13). Bîrûnî, onların (Hinduların) yaklaşımını; yalnızca Müslümanlara değil, kendilerinden olmayanlara, yani tüm yabancılara karşı gösterilen bağnaz bir yaklaşım şeklinde tanımlamaktadır. Onlar yabancılara *mleecha* yani murdar derler ve onlarla her türlü irtibatı yasaklarlar. Ayrıca Bîrûnî şunu da gözlemlemiştir: 'Onlar kendi dinlerine meyilli bile olsa kendilerinden olmayan kimseyi [aralarına] kabul edemezler' (Bîrûnî, 1910, c. 1, s. 19-20; 1958, s. 15). Bîrûnî'ye göre bu da Hindularla ilişki kurmayı oldukça güçleştiren nedenlerden biridir.

Bîrûnî'ye göre, [söz konusu] nefretin daha da önemli ve daha bariz bir nedeni de, Hintlilerin genel olarak tüm yabancı işgalcilere özellikle de Müslümanlara karşı duydukları kindi. Müslümanlar Hindistan'a girdiklerinde, Saka ve Hunların yağmaları nedeniyle ülkede kan akıyordu. Daha sonra Müslümanlar gelip ülkelerine baskınlar yapmaya başladıklarında, Hinduların yabancılara karşı hissettikleri nefret daha da arttı. Bîrûnî'nin müşahedesine göre; 'gelişen olaylar onların kalplerine derin kökler salmış bir nefret yerleştirdi' (1910, c. 1, s. 21; 1958, s. 16). Aşağıdaki alıntı, bu nefretin arkasındaki gerçek nedeni açıklamaktadır:

> Mahmut ülkenin (Hindistan) tüm refahını bozdu ve orada olağanüstü fenalıklar gösterdi. Böylece Hindular, atom parçacıkları gibi etrafa dağıldılar … Geride kalan Hindular en köklü nefretlerini Müslümanlara karşı beslediler. (1910, c. 1, s. 22; 1958, s. 16)

Bu pasajlardan şu sonuca varabiliriz: İlk olarak, Bîrûnî hakikatleri oldukları gibi anlamalarında yorumculara yardımcı olacak bir metot tercih ederken, ön kabullerden arındırılmış bir anlama metodu sunmak gibi sahte bir tavır sergilemez.

İkinci olarak, Bîrûnî'ye göre bir olayın ortaya çıktığı bağlam dikkate alınmadan, gerçek bir anlama mümkün olamaz. Söz gelimi,

11. yüzyıl'da Hindular ve Müslümanlar arasındaki nefret anlaşılmak isteniyorsa, problemin arka planı (tarihsel bağlam) göz ardı edilemez. Başka bir deyişle, Bîrûnî'nin dinî geleneklerle ilgili çalışmasındaki yaklaşımında fenomenolojik ve tarihsel aşamanın birlikte bulunması doğru bir değerlendirme için gerekli bir unsurdur.

Bîrûnî'nin Metodu Diyaloga Dayalıdır

Bu önerme birkaç şekilde anlaşılabilir: İlk anlamda, [bu Bîrûnî'nin Hindu kültürünü incelemesinde ve en önemli kitabı, *Tahkîk mâ li'l-Hind*'i yazmasındaki niyetini açıklamak için kullanılmaktadır; ikinci olarak ise, araştırmasını sürdürürken, materyallerini toplamak üzere Bîrûnî'nin kullandığı yönteme işaret etmektedir.

Yukarıda işaret edildiği gibi Bîrûnî, *Tahkîk mâ li'l-Hind*'i Hindularla iletişime geçmek isteyenlere yardım etme düşüncesiyle yazmıştır. Bîrûnî'ye göre, Hindularla diyalog gerekliydi. Zira ancak Müslümanlar ve Hindular arasında daha fazla bağ kurulduğunda açıklığa kavuşabilecek girift ve kapalı pek çok konu bulunuyordu (Bîrûnî, 1910, c. 1, s. 17; 1958, s. 13). Diğer bir deyişle, modern din bilimcilerinin ifade ettiği gibi öteki dinleri incelemekteki maksat 'farklı dinî gelenek mensuplarıyla daha iyi bağlantılar kurmak ve "bütün dinlerdeki evrensel unsuru" vurgulamaktır' (Sharpe, 1975, s. 253; Smith, 1963, s. 13).

Tahkîk mâ li'l-Hind'in önsözünde belirtildiği gibi [9], Ebû Sehl, bu konuda Bîrûnî'nin kanaatini paylaştığı için, 'onlarla (Hindular) dinî meseleleri tartışmak isteyenlere yardımcı olmak ve onlarla ilişkide bulunmak isteyenlere kaynak olmak üzere, Bîrûnî'den Hindular hakkında bildiği şeyleri yazmasını rica etmiştir (Bîrûnî, 1910, c. 2, s. 246; 1958, s. 547-548). Bu; Müslüman toplumunda din, bilim, felsefe ve benzeri konularda Hindularla müzakereye girişmek isteyen insanların bulunduğu şeklinde yorumlanabilir. Bundan dolayı, *Tahkîk mâ li'l-Hind*'i yazarken Bîrûnî'nin zihninde belli bir hedef kitle bulunmuş olmalıdır. O dönemde Hinduları heretik veya politeist ola-

[9] Ebu Sehl, Bîrûnî'nin hocalarından biri olmalıdır. Bîrûnî bize onun (Ebu Sehl) da Hinduizm hakkında mevcut literatürü çalıştığını ve Hinduların dinini tanımlama noktasında bilim insanlarını önyargılı bulduğunu söyler. [Ebu Sehl], daha sonra, bunu yapmaya en ehliyetli kişi olduğu için, Bîrûnî'den, Hindu kültürü, dini ve bilimi ile ilgili bildiği şeyleri yazmasını rica etmiştir.

rak gören yaygın bir eğilim bulunmaktaydı. Bu bağlamda, öteki dinlere yönelik çalışmasıyla Bîrûnî'nin, en azından İslam dünyasında bu yaygın eğilimin ötesine geçen ilk bilim insanı olduğu savunulabilir.

Yukarıda da ifade edildiği gibi, Bîrûnî'ye göre başka bir kültürün dünyasına girmenin en iyi yolu [söz konusu dinin mensuplarıyla] şahsî görüşmeler, metinsel çalışmalar ve gözlemdir. Bununla birlikte Bîrûnî şunun da farkına varmış olmalıdır; dil, doğası gereği [yabancı bir kültürü] anlamayı engelleyen perdeler oluşturabilir ve bu perdeleri fark etmeden başka bir medeniyetin hayatına girmek mümkün değildir. Dilin doğasından kaynaklanan anlamayı güçleştirici perdelerin farkında olmadan başka bir medeniyetin hayatına girilemez. Sonuç olarak daha önce belirtildiği gibi, Bîrûnî Sanskritçeyi öğrenerek hem dil engelini aşmış hem de Sanskritçe hususundaki uzmanlığı onu Arapçadan Sanskritçeye, Sanskritçeden Arapçaya kitaplar tercüme etmeye sevk etmiştir.[10] Bu çabasında Bîrûnî, özellikle kompleks felsefî ve dinî meselelerle uğraşırken Hindu alimleriyle çalışıp onlardan eğitim almaktan çekinmemiştir. *Tahkîk mâ li'l-Hind*'in bir bölümünde şöyle demektedir:

> Çok sevmeme rağmen araştırmamı yaparken büyük zorluklar yaşadım. Sanskritçe kitapları, bulunduklarını düşündüğüm yerlerden toplama, uzak yerlerden bile olsa temin etme ve onları anlayan ve bana öğretebilecek Hindu âlimlerinden eğitim alma konusunda sıkıntı çekmekten de para harcamaktan da kaçınmadım. Ama yine de kendi zamanımda [araştırmamda] yapayalnızdım. [vurgular bana aittir] (Bîrûnî, 1910, c. 1, s. 24; 1958, s. 18)

[10] Bu kitapların biri, tüm yaratılmış şeylerin kökeni ve tanımlarıyla ilgili, kaybolduğu varsayılan, *Samkhya* isimli kitaptır. Diğeri *Patanjali*'dir ve Bîrûnî'ye göre ruhu bedenin zincirlerinden kurtarmak ile ilgilidir. (Bîrûnî, 1910, c. 1, s. 8; 1958, s. 6) Bîrunî'nin *Patanjali* tercümesini Hellmut Ritter düzenlemiş ve eser, *Kitab batanjal ahl-hindi fi'l-khilas min al-amthal* başlığıyla 1956'da *Oriens*'de yayınlanmıştır. Almanca önsözü olan Arapça çeviri için bkz. Ritter (1956, s. 165-200). Shlomo Pines ve Tuvia Gelbum, Bîrûnî'nin Arapça'ya tercüme ettiği *Patanjali*'nin dört bölümünü ve ilgili metinlerle karşılaştırmasının İngilizce bir çevirisini bir yazı serisinde yayınlamışlardır. Bkz. Shlomo Pines ve Tuvia Gelbum (1966, s. 302-325; 1977, s. 522-549; 1983, s. 258-304; 1989, s. 265-305). Ayrıca bkz. Massignon (1951, s. 218).

Açıkça görülüyor ki, Bîrûnî, öteki kültürlere yönelik yaygın yaklaşımın düşmanlık olduğu bir zamanda, iletişim kurduğu Hintli bilgelerden ve müelliflerden zekice yararlanabilmiştir. Muhammed Yasin, '*The Indica*[11], kılıçların çarpıştığı, kasabaların yakıldığı, mabetlerin tutuşturulduğu bir dünyanın tam ortasında, sessiz ve taraf tutmayan araştırmaların [yürütüldüğü] sihirli bir ada gibidir. ' derken, bu hususu çarpıcı bir şekilde ortaya koymaktadır (Yasin, 1975, s. 212).

Bîrûnî'nin Hinduların dinini, bilimini ve felsefesini öğrenme çabası yalnızca [din mensuplarıyla] şahsi görüşmeleriyle sınırlandırılamaz. O metinsel çalışmalarla da meşgul olmuştur. Kendisinin belirttiğine göre, bir kısmını Arapçaya çevirdiği Hindu kitaplarını, nerede olursa olsun, toplamak için para ve zaman harcama konusunda tereddüt etmemiştir.

Franz Rosenthal'a göre Bîrûnî'yle ilgili dikkat çeken şey, *Yogasutras gibi,* incelediği öteki kültürlerin literatüründe bulunan fikirlerin Bîrûnî'nin kendi epistemolojik düşüncesine de girmesidir (Rosenthal, 1973, s. 546). Buna bir örnek, bilme arzusu ile bilinmeyen bilinen haline geldiğinde ortaya çıkan şey arasındaki ilişkiye işaret eden *Patanjali'nin Yogasutraları* çevirisindeki şu ifadedir: 'Bilginin potansiyel objesi bilinmediğinde, bilme arzusu [o şey] bilinene kadar artar; sonrasında bu arzu diner' (aynı yer). Bu ifade, Bîrûnî'nin kitaplarındaki diğer pek çoğu gibi *Patanjali*'den yapılmış salt bir alıntı ya da rapor değildir. Öyle görünmektedir ki, Bîrûnî manayı özümsemiş ve kabul edilebilir gördüğünde yabancı fikirleri kendi düşünce kalıplarına dâhil etmiştir. Bu nedenle, Hindularla diyalogda bulunduğunda Bîrûnî, yabancı kültürlerin incelenmesinde ve anlaşılmasında diyalog kavramını hem bir araç hem de bir sonuç olarak değerlendirmiştir.

Bîrûnî'nin Metodu Karşılaştırmalıdır

Önde gelen bazı bilim insanlarına göre, öteki dinleri incelemenin tek haklı gerekçesi, farklı dinî gelenek mensupları arasındaki ilişkileri güçlendirmektir (Sharpe, 1975, s. 251). Öyle ya, din araştırmacısının araştırma için harcadığı çabaların sonucu ve anlamı başka ne olabilir! İşaret ettiğimiz gibi, bu husus, Bîrûnî'nin kültürlerarası ilgisinin de ardındaki temel motiftir: Hinduizm hakkındaki yaygın ve yanlış

[11] Bîrûnî'nin *Tahkîk mâ li'l-Hind* isimli eserinden zaman zaman *Indica* olarak bahsedilmektedir.

kavramları ortadan kaldırmak ve iki dinî geleneğin, yani İslam ve Hinduizm'in birbirini daha iyi tanımalarını sağlamak.

Bruce Lawrence'ın da ifade ettiği gibi, Bîrûnî, beşeri davranış, inanç ve doğal çevre ile ilişki modelinin Hintliler ve diğer medeni milletlerde aynı şekilde bulunduğunu varsaymış olmalıdır (Lawrence, 1976, s. 32). Ancak bu değerlendirme, okuyucuyu, Bîrûnî'nin tüm dinlerin aşkın birliğini öngören bir tür perenial felsefî görüş önerdiği şeklinde bir sonuca sevk etmemelidir. Daha ziyade, inanan bir Müslüman olarak o, değişik milletler arasındaki bazı farklılıkları hoş görür. Başka bir deyişle, o, 'Tanrı'nın Dünyayı, içerisinde pek çok farklılıkla yarattığına' ve bu farklılıkların hoş görülmesi gerektiğine inanmaktadır (Morgenstierne, 1973, s. 6). Bu argümanını kanıtlamak için Tanrı, politeizm, yaratılış, kast sistemi gibi farklı kültürlerde en çok tartışılan konuları incelemeye koyulur. Ancak şu anki amacımız gereği yalnızca, her kültürde en yaygın konu olan ve diğer bütün meselelerin etrafında döndüğü Tanrı kavramını kısaca tartışacağız.

Bîrûnî'nin Tanrı kavramını karşılaştırmalı olarak nasıl ele aldığını incelemeden önce şunu ifade etmek gerekir: Onun son derece toleranslı ve objektif bakış açısı, Hinduların bazı görüşlerini, eğer hakikatlere ve ortak akla aykırı iseler, iğrenç olarak niteleyip reddetmesine engel olmaz (Bîrûnî, 1910, c. 1, s. 31; 1958, s. 23). Aslına bakılırsa bu durum, Bîrûnî'nin karşılaştırmalı yaklaşımının en önemli özelliklerinden biridir. Eleştirisini, bilime aykırı, temelsiz ya da aptalca bulduğu her türlü görüşe (Hindu, İslamî ya da Grek de olsa) yöneltmiştir.[12] Bu [yaklaşım tarzı] her toplumda, özellikle soyut fikirlerin anlaşılması noktasında, kavrayışları belirgin bir şekilde farklılık arz eden eğitimli ve eğitimsiz sınıfların bulunduğu kanaatine dayanmaktadır (Bîrûnî, 1910, c. 1, s. 27; 1958, s. 20). Eğitimli sınıf, der Bîrûnî, 'soyut fikirleri anlamaya ve genel prensipler

[12] Bîrûnî'nin toleranslı bakışı iyi bilinmektedir. Bununla birlikte, onun toleransı aşağıdaki ifadede de belirtildiği gibi aptalları, yobazları ya da amatörleri içine almaz. 'Bir din hukukçusuna ibadet vakitlerinin belirlenmesini sağlayan bir cihazı göstermesi üzerine, söz konusu kişi, üzerinde Bizans aylarının isimlerini taşıdığı ve bunun da kâfirleri taklit etmeyi beraberinde getireceğini düşündüğü için cihaza itiraz etmiştir. Bîrûnî "Bizanslılar da yemek yerler, o halde bu konuda da onları taklit etmeyin" demiş ve dindaşına hemen itiraz etmiştir. (Kennedy, 1989, s. 156).

tanımlamaya çalışırken; eğitimsiz sınıflar duyuların idrakinin ötesine geçmezler ve mevcut kurallarla yetinirler' (aynı yer).

Bu soyut fikirlerden biri de Tanrı kavramıdır. Bîrûnî, Hint dini ve felsefesi ile ilgili incelemesine, eğitimli olanların anladığı şekliyle Hinduların Tanrı kavramının tanımı ile başlamaktadır:

> Hindular Tanrı hususunda şöyle inanırlar: O birdir, ebedidir, evveldir, âhirdir, kadimdir, bakidir, özgür iradeyle eylemde bulunur, her şeyi bilir, kâdir-i mutlaktır, canlıdır, hayat verir, kural koyar, korur; egemenliğinde benzersiz olandır, benzerlikten de benzemezlikten de uzaktır, yani o hiçbir şeye benzemez, hiçbir şey de ona benzemez (aynı yer).

Bîrûnî'ye göre bu, eğitimli Hinduların Tanrı hakkındaki inançlarıdır.[13] Eğitimsiz sınıfa gelince, Bîrûnî, onların Tanrı kavramıyla ilgili görüşlerinin çoğunu iğrenç bulur. Ancak, öteki dinî geleneklerde de benzer hatalar bulunduğu yönündeki genel tezinin bir parçası olarak konuyu tartışmaya devam eder. [Bu konuda] *Cebriyye* mezhebinin insan biçimci doktrinlerini ve öğretilerini eleştirerek özellikle İslam'a gönderme yapmaktadır (Bîrûnî, 1910, c. 1, s. 31-32; 1958, s. 22-24).

Tanrı kavramına ilişkin tartışmalar, çok tartışılan putperestlik meselesiyle, daha doğrusu şirk ile yakından ilişkilidir. Bilindiği gibi, putperestlik, İslam'da en büyük günah olarak görülmektedir.[14] Her ne kadar, Kur'ân'da Hint dinine açık bir gönderme olmasa da, Müslümanlar, Hintlileri en azından teolojik tartışmalarda putperest olarak değerlendirdiler. Bu nedenle Bîrûnî, eleştirisini doğrudan Hindular için kullanılan *müşrikler* etiketine yöneltmiştir.

Bugün bile, Bîrûnî'nin Hindular arasındaki putperestlik üzerine yaptığı incelemesini polemik içerikli olarak değerlendiren bilim

---

[13] İslam'daki Tanrı kavramı ile Hinduların Yüce Varlık anlayışı arasındaki muhtemel farklılıkları yorumlamak yerine Bîrûnî, geniş ölçüde Hindu literatüründen, özellikle de *Patanjali*, *Gita* ve *Samkhya*'dan, Hinduların tanrı anlayışını kendi metinlerinde açıklandığı şekliyle doğru tanımlamak için alıntılar yapar. Bununla birlikte, yüzeysel bir analiz bile Bîrûnî'nin derin teolojik tartışmalardan -Hindu ve İslamî teolojilerde şahsî ve gayr-i şahsî Tanrı'nın doğasıyla ilgili tartışmalar- bilinçli bir şekilde kaçındığını ortaya çıkaracaktır.

[14] Kur'ân'da açıkça şirkin Allah'ın affetmeyeceği bir günah olduğu (en-Nisâ, 4/48, 116); cennetin bu günahı işleyenlere kesinlikle yasaklanacağı (el-Mâide, 5/72) bildirilmektedir.

insanları vardır. Bîrûnî, putperestliğin iğrenç bir şey ve İslam dinindeki en büyük günah olduğunun farkındadır. Bununla birlikte, bütün Hinduların putperest olmadığını da savunur. Şu sözleri ifade ederken zihninde eğitimli Hindular olmalıdır: 'Özgürlük yolunda ilerleyenler, felsefe ya da teoloji çalışanlar ya da *sara* diye isimlendirdikleri soyut hakikati arzulayanlar tanrı dışında hiçbir şeye asla ibadet etmezler ve Tanrı'yı sembolize eden bir puta ibadet etmeyi asla düşünmezler' (Bîrûnî, 1910, c. 1, s. 113; 1958, s. 85). Bu hususta Bîrûnî daha da ileri gider ve Hindu âlimlerinin bu çabalarıyla aslında Tanrı'nın yardımına nail olduklarını iddia eder. (Bîrûnî, 1910, c. 2, s. 108; 1958, s. 433).

Eğitimsiz olanlara gelince, Bîrûnî onları bu aşağılayıcı terimle etiketlemekten çekinse de eğitimsiz Hinduların büyük çoğunluğunun putperest olabileceğini kabul etmektedir. Yine de, iyi eğitimlilerin anladığı soyut düşünce dünyasına yönelik nefret beslemelerinden hareketle Bîrûnî, eğitimsiz insanların inanış ve fiillerini anlamaya çalışır (Bîrûnî, 1910, c. 1, s. 111; 1958, s. 84). Bu argümanın devamında Bîrûnî, dinî inanışı ne olursa olsun insanın putperestliğe doğuştan eğilimli olduğunu örnekleyen farazi bir senaryo oluşturur (Lawrence, 1976, s. 34).

Bîrûnî bazı kültürlerin, ibadet etmek maksadıyla put yapmadıklarını; aksine, saygı gösterilen belli kişileri ya da mekânları yüceltmek ve öldüklerinde veya ortadan kaybolduklarında onların hatıralarını canlı tutmak için ya da daha da önemlisi görünmeyen ve kavranamayan Tanrı'yı tefekkür etmek için [put edindiklerini] savunur.[15] Ne var ki, zamanın geçmesiyle birlikte, bu putların ortaya

[15] W. C. Smith'in Hinduizm'deki Tanrı kavramı hakkındaki yorumu Bîrûnî'ninkine yaklaşır. 'Entelektüel Hindular şuna inanırlar: Çok sayıdaki gelenek, inanç, tanrı ve mabetler ve tüm bunların meydana çıkardığı Hint dini (*dharma*), aslında sadece, bu şeylerin ötesine geçmeye yönelten nihai beşer yolculuğunun bir aşamasıdır. (Smith, 1963, s. 26). Bu pasaj bir kaç şekilde yorumlanabilir. İlk olarak, Bîrûnî'nin eğitimli sınıf olarak adlandırdığı bir entelektüel tabakanın varlığı noktasında Smith, Bîrûnî'ye ait düşünceyi kabul eder. Ayrıca açık bir şekilde ifade edilmese de entelektüel Hinduların zıttı olduğuna işaret edilen eğitimsiz ya da avam sınıf vardır. İkinci olarak, put yapma ve tapınak inşa etme gibi şeylerin, en yüksek hedefe yani bilinmeyen, algılanamayan, görünmeyen Tanrı'yı bilmeye ulaşmak için yalnızca araç oldukları söyler. Bîrûnî, Hindu literatüründen put ve mabet gibi şeylerin kökenini ve nedenini

çıkışına ilişkin köken ve nedenler unutulmuş ve putlara saygı gösterilmesi genel bir uygulama kuralı olarak gelenek haline gelmiştir. Bîrûnî'ye göre bu eğilim sadece Hindistan'ın avam takımının doğasına değil, İslam da dâhil olmak üzere tüm kültürlerdeki eğitimsiz insanların doğasına köklü şekilde yerleşmiştir (Bîrûnî, 1910, c. 1, s. 112; 1958, s. 84).

Bîrûnî bu argümanını örneklendirmek için şöyle bir farazi senaryo geliştirmektedir: İslam peygamberinin ya da Kâbe'nin bir resmi yapılsa ve eğitimsiz bir erkeğe ya da kadına gösterilse, resmi öper, kendisini onun önüne atar. Çünkü resmi değil, resmin temsil ettiği şeyi görür.[16] Başka bir deyişle, her ne kadar bu farazi aktörlerin davranışları dışarıdan putperestlik gibi görünse de, bu insanlar

---

açıklayan birkaç hikâye anlatmışsa da bunlardan ikisi yukarıdaki yorumu desteklemek adına alıntılamaya değerdir. Birincisi, bir Brahman'ın, Tanrı'yı arayan oğlu hakkındadır. 'Brahman'ın Tanrı'yı görme dışında bir arzusu olmayan Narada isimli bir oğlu vardı. Etrafta dolaşırken elinde bir sopa bulundurmak âdetindendi. Onu yere attığında yılana dönüşürdü ve onunla mucizeler gerçekleştirebiliyordu. Onsuz asla dışarı çıkmazdı. Bir gün, umutlarının objesi hakkında meditasyon yaparken uzakta bir ateş gördü. Ona doğru gitti ve birden ateşin içinden bir ses şöyle dedi: "Talep ettiğin ve dilediğin şey imkânsızdır. Şunu aklında tut ki beni göremezsin." [Sesin geldiği] yöne baktığında insan şekline benzeyen ateşten bir görüntü gördü. Bu olaydan itibaren birtakım şekillerde putlar yapmak gelenek haline geldi.' Diğer hikâye ise Tanrı'yı arayan bir kralla ilgilidir. Tanrı, kendisini asla göremeyeceği konusunda bu kralı ikna ettikten sonra, ona şunu öğütlemiştir: Mümkün olduğunca doğru yolda ve tedbirli şekilde krallığınla kendini meşgul et. Dünyayı medenileştirirken ve halkını korurken, yardımda bulunurken ve yaptığın her şeyde düşüncelerini bana yönelt. "İnsanın unutkanlığına yenilecek olursan kendine beni göreceğin bir şekil yap... " Bu zamandan itibaren Hindular, insanların farklı şekillerde putlar edindiğini söylemektedir. (Bîrûnî, 1910, c. 1, s. 115-116; 1958, s. 86-87 {vurgu bana aittir}).

16 Bîrûnî (1910, c. 1, s. 111; 1958, s. 84). Bu görüşleriyle Bîrûnî büyük bir kesinlikle gelecek nesillerdeki Müslüman toplumun bir kesimi tarafından sıradan bir uygulamanın ne olacağına dair tahminlerde bulunmuştur. Bilindiği gibi, şekillere ibadet eski ve ortaçağ Yahudilik geleneğinde olduğu gibi İslam'da da en başından beri yasaktır. İslam beldelerinde Aşkın Yüce Varlığı, İslam peygamberini ve ashâbını tasvir etmenin yasak oluşuna hiç meydan okunmamış, karşı çıkılmamıştır. Ancak yine de 4. halife ve Hz. Peygamber'in damadı Ali'nin resimlerini İran'da Şii

Tanrı dışında bir şeye ibadet etmeyi hayal dahi etmezler. Öyle görünüyor ki Bîrûnî aynı şeyin, Hindu toplumundaki eğitimsiz insanların uygulamaları için de söylenebileceğini savunmaktadır.

Bu bağlamda, Hindular arasındaki putperestlik geleneğini, Helenlerin inancına benzetmektedir. Helenlere göre, kutsal varlıklara ait resimlerin veya tasvirlerin doğaüstü güçleri yoktur. Nitekim Antik Yunanlılar 'putları kendileriyle İlk Sebep arasındaki elçiler olarak görürler ve onlara farklı yıldızların ve en önemli maddelerin isimleriyle ibadet ederler' (Bîrûnî, 1910, c. 1, s. 123; 1958, s. 94). Diğer bir deyişle, insanlar bu tasvirlere tanrı olarak ibadet etmezler; daha ziyade bunlar, felsefi düşünmeyen dindar erkek ve kadın için kutsalın varlığını hatırlatan bir fonksiyona sahiptir. Benzer şekilde, Bîrûnî, Tanrı'yla aralarında aracılık yaptıklarını umarak putlara ibadet eden 'kâfir Araplardan' da bahsetmektedir.[17]

Müslümanların evlerinin duvarlarında ve her yerde hatırasını canlı tutmak için asılı görmek sık karşılaşılan bir durumdur. Benzer şekilde İslam coğrafyasında -özellikle Ramazan aylarında- ibadet edermişçesine izlenen, peygamberlerin ve ilk dört halifenin hayatını anlatan filmler mevcuttur. Burada, Hinduizm, Hıristiyanlık ve İslam'daki putperestlik meseleleri karşılaştırılıp zıtlıkları ortaya konulmayacaktır; ancak şunu ifade edelim ki, Bîrûnî karşılaştırmalı metodunun bir parçası olarak Hindu ve Yunanlıların gerçek hayattaki uygulamaları ile Müslümanların uygulamaları arasındaki paralelliklere kendi senaryosu içinde dikkat çekmektedir.

17 Bîrûnî (1910, c. 1, s. 123; 1958, s. 94). Baştan beri ifade edildiği gibi, Bîrûnî ciddi bir zihne ve yaklaşıma sahiptir. Onun eleştirilerinde adil ve objektif oluşu, menşeine bakmaksızın hiçbir saçma ve aptalca görüşe müsamaha göstermemesi, Profesör Sachau'yu, Bîrûnî'nin İslam'a bağlılığını sorgulamaya sevk etmiştir. Sachau şöyle demektedir: 'Onun İslam'ı kabulü kayıtsız-şartsız bir kabul değildir. İslam'a hücum etmeye cesaret etmez, ama Araplara hücum eder' (Bîrûnî, 1910, s. XIX). Sachau'nun Bîrûnî hakkında yaptığı bu değerlendirmenin yanlışlığı ortadadır. Bîrûnî bir inanç sistemi olarak İslam'a hiçbir nedenle tam olarak saldırmaz. Müslümanlara ve onların putperestlerinkine benzeyen uygulamalarına, Hindularla diğer kültürlerin iğrenç uygulamalarını karşılaştırırken eleştiride bulunmaktadır. Bu tavır, menşeine bakmaksızın hakikati söyleme konusundaki kesin inancından kaynaklanır ve bu da onun tüm çalışmasında benimsediği temel öncülüdür.

Bîrûnî'nin Tanrı kavramı ve bu kavramın Hintlilerin puta tapması ile nasıl bir ilişki içinde olduğunu toleranslı bir şekilde incelemesi, eğitimsiz sınıfın uygulamalarını meşrulaştırdığı anlamına gelmez. Aksine, Bîrûnî onları iğrenç bulur, ama bunlar sadece Hint dinine has değildir. Bîrûnî'nin vurgulamaya çalıştığı şey; benzer uygulamaların, eğitimli ve eğitimsiz arasındaki ayrılığın kaçınılmaz olduğu 'daha yüksek' din ve kültürlerde bile görülebildiğidir.

Sonuç

Bîrûnî'yle ilgili araştırmamız, başka insanları ve dolayısıyla başka kültürleri anlamanın mümkün ve gerekli olduğunu ve bunun yalnızca diyalog yoluyla gerçekleştirilebileceğini ortaya koymaktadır.

Bu inceleme, Bîrûnî'nin öteki dinî gelenekleri kendi tarihî bağlamları içerisinde incelediği çalışma metodunu takip etmiş ve onun cevaplamaya çalıştığı soruları analiz etmiştir. Bîrûnî'nin fenomenolojik, diyaloga dayalı ve karşılaştırmalı metodunu araştırmak şu kanaatimizi doğrulamaktadır: Her kültürde kendisini kâinatın merkezinde gören fıtri bir önsezi vardır. Bu önseziye göre, yalnızca bir gerçek kültür, din ve hakikat bulunmaktadır. Ancak bu önsezi, dinî ve kültürel dünyaların radikal çeşitliliğiyle ve farklılıklarıyla örtüşmemektedir. O halde amaç, bu önseziyi değiştirmek olmalıdır ve bu, ancak öteki milletlerin dinî ve kültürel formları hakkında doğru bilgi edinmekle başarılabilir. Bu nedenle, başka dünyaların iklimine girmeye çalışan araştırmacı farkında olmalıdır ki, sadece kendi kültürü ile çalıştığı kültür arasında değil, aynı kültür içinde bile radikal farklılıklar mevcuttur; kişi ötekini farklılığıyla hoş görmelidir ki, ötekiler de kendisini hoş görebilsin. Bu, bilinmeyene açık olmayı gerektirdiğinden başarılması kolay bir iş değildir. Bilinmeyene ve dolayısıyla yeni olasılıklara açık olmak, kişiyi kendisinin en köklü kanaatlerini bile gözden geçirmeye ya da zaman zaman onları tamamen değiştirmeye zorlayabilir. Bîrûnî'nin hem kendi zamanında hem de daha sonraki nesillerde Müslümanların Hinduizm'le ilgili yanlış kanaatlerini aşma noktasında büyük katkı sağlamasını sağlayan şey de [yeniliğe] açık olmasıdır. Sonuç olarak, Bîrûnî Hinduları *ehl-i kitap* olarak gördüğünü açıkça söylememiş olsa da araştırmamız şu sonuca varmamızı mümkün kılmaktadır: Bîrûnî'nin Hindu kültürüyle karşılaşması, Hindu toplumundaki bazı kesimlerin Bîrûnî'nin ahlakî/dinî dünyasında yer bulmasını sağlamıştır.

Kaynakça

Aasi, G. H. (1999) *Muslim Understanding of Other Religions* (Islamabad: International Institute of Islamic Thought and Islamic Research Institute).

Bîrûnî. Abû al-Rayhan Muhammad ibn Ahmad al- (1910) *Al-Beruni's India: an Account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, laws and Astrology of India*, trans. E. Sachau (London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.).

Bîrûnî, Abû al-Rayhan Muhammad ibn Ahmad al- (1958) *Tahqîq mâ li-al-hind min maqûla maqbûla fî al-'aql aw mardhûla*, (Ed.) E. Sachau (Hayderabad: Da'irat'ul-Ma'arif'il Osmania (Osmania Oriental Publications Bureau), Osmania University).

Dimirdâsh A. s. (1980) *Al-Birûnî Abu Rayhan Muhammad Ibn Ahmad* (Cairo: Dar al-Ma'arif).

Eliade, M. (1959) *Sacred and the Profane: the Nature of Religion*, trans. w. R. Trask (New York: Harcourt, Brace and World,).

Embree, A. T. (1975) Foreign interpreters of India: the case of al-Birûnî, in: P. J. Chelkowski (Ed.) *The Scholar and the Saint* (New York: New York University Press'), s. 1-16.

Fakhry, M. (1979) Al-Bîrûnî and Greek philosophy: an essay in philosophical erudition, in: H. M. Said (Ed.) *Al-Birûnî Commemorative Volume: Proceedings of the International Congress Held in Pakistan, November 26-December 72,* 1973 (Karachi: Hamdard Academy), s. 344-350.

Flood, G. (1999) *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion* (London & New York: Cassell).

Husserl, E. (1964*) Cartesian Meditations*, trans. D. Cairns (The Hague: Martinus Nijhoff).

Husserl, E. (1967) *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, trans. W. R. Boyce Gibson (New York: Collier Books).

Jeffery, A. (1951) Al-Birûnî's contribution to comparative religion, in: *Al-Birûnî Commemoration Volume* (Calcutta: İran Society), s. 125-160.

Jones, W. T. (1975) *A History of Western Philosophy: the Twentieth Century to Wittgenstein and Sartre*, 2nd rev. edn, Vol. 5 (Washington, DC: Harcourt Brace Jovanovich).

Kaur, G. (1982) Al-Birûnî: an early student of comparative religions, *Islamic Culture*, 56, s. 149-163.

Kennedy, E. S. (1989) Al-Biruni (or Beruni), Abu Rayhan (or Abu'1 Rayhan) Muhammad Ibn Ahmad, in: *Dictionary of Scientific Biography*, Vol. 2 (New York: Charles Scribner's Sons).

Lawrence, B. B. (1976) Al-Birûnî's approach to the comparative study of Indian culture, in: E. Yarshter (Ed.) *Biruni Symposium* (New York: Iran Center, Columbia University), s. 27-48.

Leeuw, G. van der (1973) *Religion in Essence and Manifestation* (New York:

Harper Torchbooks).

Lenkowsk, W. J. (1978) What is Husserl's *Epoche*? The problem of the beginning of philosophy in a Husserlian context, *Man and World*, 11(3-4), s. 299-323.

Lott, E, J. (1988) *Vision, Tradition, Interpretation* (Berlin, New York, Amsterdam: Mouton de Gruyter).

Massignon, L. (1951) Al-Birûnî et la valeur internationale de la science Arabe, in: *Al-Birûnî Commemoration Volume* (Calcutta: Iran Society), s. 217-219.

Morgenstierne, G. (1973) Al-Birûnî, the founder of comparative studies in human culture, in: *The Commemoration Volume of Biruni International Congress* (Tehran: High Council for Culture and Art), s. 1-9.

Nasr, S. H. (1966) Islam and the encounter of religions, *Islamic Quarterly*, 10(3-4), s. 47-68.

Nasr, S. H. (1979) Al-Birûnî as philosopher, in: H. M. Said (Ed.) *Al-Birûnî Commemorative Volume: Proceedings of the International Congress held in Pakistan, Noventber 26-December 12, 1973* (Karachi: Hamdard Academy), s. 400-406.

Nasr, S. H. (1993) *An Introduction to Islamic Cosmological* Doctrines (Albany, NY: State University of New York Press).

Nowshervi, A. R. (1979) Al-Birûnî's contribution to natural sciences, in: H. M. Said (Ed.) *Al-Birûnî Commemorative Volume: Proceedings of the International Congress Held in Pakistan, November 26-December 12, 1973* (Karachi: Hamdard Academy), s. 582-586.

Paden, W. E. (1992) *Interpreting* the *Sacred: Ways of Viewing Religion* (Boston, MA: Beacon Press).

Penner, H. (1988) *Impasse and Resolution: Critique of the Study of Religion* (New York: Peter Lang).

Pines, Shlomo and Tuvia Gelbum (1966), Al-Biruni's Arabic Version of of Patanjali's "Yogasutra": A Translation of the Third Chapter and a Comparison with Related Texts, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 29, No. 2, s. 302-325.

Pines, Shlomo and Tuvia Gelbum (1977), Al-Biruni's Arabic Version of of Patanjali's "Yogasutra": A Translation of the Third Chapter and a Comparison with Related Texts, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 40, No. 3, s. 522-549.

Pines, Shlomo and Tuvia Gelbum (1983), Al-Biruni's Arabic Version of of Patanjali's "Yogasutra": A Translation of the Third Chapter and a Comparison with Related Texts, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 46, No. 2, s. 258-304.

Pines, Shlomo and Tuvia Gelbum (1989), Al-Biruni's Arabic Version of of Patanjali's "Yogasutra": A Translation of the Third Chapter and a Comparison with Related Texts, *Bulletin of the School of Oriental and*

African Studies, Vol. 52, No. 2, s. 265-305.

Ritter, H. (1956) Al-Biruni's Übersetzung des Yoga-Sutra des Patanjali, *Oriens*, 9, s. 165-200.

Rosenthal. F. (1973) On some epistemological and methodological presuppositions of al-Birûnî, in: *The Commemoration Volume of Biruni International Congress* (Tehran: High Council for Culture and Art), s. 535-549.

Rosenthal. F. (1976) Al-Birûnî between Greece and India, in: E. Yarshter (Ed.) *Biruni Symposium* (New York: Iran Center, Columbia University), s. 1-12.

Schimmel, A. (1992) *Islam: an Introduction* (Albany, NY: State University of New York Press).

Sharpe, E. J. (1975) Comparative *Religion* (New York: Charles Scribner's Sons).

Sharpe, E. J. (.1983) *Understanding Religion* (New York: St Martin's Press).

Smart, N. (1958) *Reason and Faiths* (London: SPCK).

Smart, N. (1973) *Science of Religion and Sociology of Knowledge* (Princeton, NJ: Princeton University Press).

Smith, W. C. (1963) *Faith of Other Men* (New York: Harper Torchbooks).

Spiegelberg, H. (1984) *The Phenomenological Movement:* an *Historical Introduction* (The Hague, Boston, Lancaster: Martinus Nijhoff).

Ströker. E. (1988) Phenomenology as first philosophy: reflections on Husserl, in: R. Sokolowski (Ed.) *Edmund Husserl and the* phenomenological Tradition (Washington, DC: Catholic University of America Press), s. 249-263.

Tümer, G. (1975) *Biruni'ye Göre Dinler ve İslam Dini* (Ankara: Ayyıldız Matbaası)

Yasin, M. (1975) Al-Birûnî in India, *Islamic Culture*, 49, s. 207-213.

Bîrûnî'nin ayın çeşitli durumlarını gösteren çizimi.

Kelâm'ın Ana Konularına Birûnî'nin Bakışı

Mehmet İLHAN*

Al-Biruni's Approach to Major Themes of Teology

Citation/©: İlhan, Mehmet, (2013). Al-Biruni's Approach to Major Themes of Teology, Milel ve Nihal, 10 (3), 225-248.

Abstract: Al-Biruni is one of the prominent Muslim-Turk scholar who studied on different disciplines such as history, astronomy, mathematics, jeology, pharmacy etc. Especially his approach to different cultures, religions and religious sects is very interesting from the teological perspective also. For he rejects every kinds of "taqlid" and choses "tahkîk" as a title of his master work, Tahkiku ma li'l-Hind. He adopted as a motto "try to understand the others correctly -even against you- before judging them". His way of explaining subjects is simple, understandable and comparative. We can say that he is a good example for today's scientists even he lived ten centuries ago.

Key Words: Al-Beruni, Epistemology, Divinity, Eschatology, Theology.

Atıf/©: İlhan, Mehmet, (2013). Kelâm'ın Ana Konularına Birûnî'nin Bakışı, Milel ve Nihal, 10 (3), 225-248.

Öz: Ebu Reyhan el-Birûnî pek çok sahada kendini yetiştirmiş önemli bir Müslüman-Türk âlimdir. Bîrûnî'nin Kelâm disiplini açısından özellikle farklı din ve mezheplere karşı yaklaşımı hayli dikkat çekmektedir. O, taklîde

* Yard. Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı [mehmet.ilhan@deu.edu.tr]

karşı çıkmış ve en önemli eserlerinden birine isim olarak "Tahkîk"i seçmiştir. Bir hüküm vermeden önce birinci elden sahih bilgiye dayanmayı, muhalif bile olsa önce karşıdakinin ifade ettiğini doğru anlamayı şiar edinmiştir. İnançla ilgili tutum ve davranışlardan bahsederken onların altında yatan birtakım sâiklere de temas etmiştir. Bahsettiği konunun anlaşılması için sade, anlaşılır bir dil kullanmış ve karşılaştırmalara sıkça başvurmuştur. Bu tavrıyla günümüz ilim adamları için de güzel bir örnektir.

Anahtar Kelimeler: Bîrûnî, Epistemoloji, Ulûhiyet, Meâd, Kelâm.

Giriş

Kelâm ilminin konusunu genel olarak ulûhiyet, nübüvvet ve meâd başlıkları altında toplamak mümkündür. İnsanın inancını delillere ve sağlam bilgiye dayandırmasına yardımcı olma ve böylece onu taklitten kurtarıp tahkîke yönlendirme dünya ve âhiret saadetini temin etme bu ilmin gayesi olarak ifade edilebilir. Müslümanlar, İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren fetihlerle genişleyen topraklarda gün geçtikçe artarak Hıristiyanlık, Yahudilik, Hinduizm, Budizm, Maniheizm gibi dinlerin mensuplarıyla temas halinde olmuşlardır. Bunlara karşı İslâm'ın anlatılması ve gerektiğinde savunulması için öncelikle onların inançları hakkında doğru bilgi edinilmesi elzem hâle gelmiştir.

Astronomiden Matematiğe, Jeodeziden Tarihe pek çok sahada hemen herkesin haklı takdirlerini kazanmış olan Bîrûnî'nin Müslüman ilim dünyasına hiç şüphe yok ki en önemli katkılarından biri, hem örnek bir ilim adamı modeli sergilemesi hem de onlara farklı dinler ve mensuplarının inanç ve kültürleriyle ilgili sahih ve birinci elden bilgiler sunmasıdır.

Biz Kelâm ilminin konu ve amacı çerçevesinde Birûnî'nin özellikle *Tahkîku Mâli'l-Hind min Makûletin Makbuletin fi'l-Akl ev Merzûle*[1]

[1] "Hintlilerin Değerli ve Değersiz Görüşlerinin İncelenmesi" şeklinde dilimize çevrilebilecek olan bu eser, Edward Sachau tarafından 1880'li yılların başlarında tahkik edilerek, Almanca'ya (1883-1884) ve Al-Beruni's India adıyla İngilizce'ye (1887-1888) çevrilmiş; hem Arapça tahkikli neşri hem de çevirileri, daha o yıllarda Batı'da yayımlanmıştır. Kitabın Paris Milli Kütüphanesindeki nüsha esas alınarak hazırlanan başka bir Arapça baskısı ise, 1958 yılında Hindistan Maarif Bakanlığı'nın yardımlarıyla Haydarabad'da yapılmıştır. 30 Eylül 1932 tarihinde Kıvameddin Burslan tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiş ancak bu tercüme Arap harfleriyle yazdığı notlar şeklinde Türk Tarih Kurumu kütüphanesinde kalmıştır. Ali İhsan Yitik, eseri Burslan ve Sachau'nun çevirilerinden de

adlı eserini dikkate alarak görüşlerinden istifade etmeye; Kelâm ilmi açısından onun bazı fikirlerinin günümüze yönelik çağrıştırdıkları üzerinde bazı değerlendirmelerde bulunmaya çalışacağız. Öncelikle Bîrûnî'nin ilmî şahsiyetine ve bilgi metodolojisine dair bazı görüşlerine dikkat çekmek istiyoruz.

İlmî Tutumu

Taklitten ve bağnazlık uzak durup araştırmaya önem verilmesi gerektiğini her fırsatta vurgulayan Birûnî bunun en güzel örneklerini bizzat sergilemiştir. Ona göre ilim yolu zor, çetin, meşakkatli bir süreçtir. Ancak bazı hususlara dikkat edilirse, bu imkânsız değildir. Özellikle beşerî ilimlere merak duyan kişi öncelikle içini saplantılardan, kötü huylar ve bozuk inançlardan arındırmalıdır. Zira bunlar insanın gözünü kör, kulağını sağır eder; onun hakkı ve hakikati görmesini engeller. Körü körüne bağlanmak, başkasını alt etme arzusu, kendi hevâ ve hevesinin, makam-mevki ihtirasının peşine takılma gibi huylar ilim yolcusuna yakışmaz. Yapılması gereken en yakın sahih bilgiye ulaşmak, bunun için sahasında otorite olan âlimlerin söz ve eserlerine başvurmaktır.

Bîrûnî, olaylara sadece belli bir disiplin açısından bakmanın yol açtığı ve günümüzde uzman cehaleti denilen durumdan uzak kalmayı başarmıştır. Olaylara cebir, geometri, astronomi, jeodezi, tıp, jeoloji, kronoloji, dinler tarihi, coğrafya, fizik, biyoloji, sosyoloji, iktisat, tarih, etnoloji, siyaset, mitoloji, din gibi pek çok pencereden ve bulunduğu çevrenin örf-adetlerini dikkate alarak bakma başarısını gösterebilmiştir. Ezberden değil araştırmadan yana olmuş, haberlerini doğrudan yazılı kaynaklara ya da şahitlere dayandırmıştır. Bizzat görüşmeler yapabilmek ya da kaynaklardan tahkik edebilmek maksadıyla Arapça, Farsça, İbranice, Rumca, Süryanice gibi dilleri öğrenmiştir. [2]

Objektif tenkidin en önemli özelliği muhatabın görüşlerini doğru ve tarafsız bir şekilde tespit edebilmektir. Fetihler sonrasında özellikle Gazneli Mahmut sonrası Müslümanların karşılaştıkları kültürlerden birisi Hint alt-kıtasına ait olanlardır. Birûnî, Gazneliler

---

istifade ederek günümüz Türkçesine aktarmış ve yayına hazır hale getirmiştir. Biz de makalemizde zikredilen çalışmalar yanında bu tercümeden de istifade ettik. Sayın hocamıza bu bakımdan teşekkür ederiz.

2 Günay Tümer, *Biruni'ye Göre Dinler ve İslam Dini*, Ankara-1991, s.48-49

tarafından kuzey-batı bölgelerinin ele geçirilmesinden sonra Hindistan'a gitmiş, orada Sanskritçe öğrenmiş[3] ve böylelikle Hint bilimlerini, örf ve âdetlerini doğrudan ve detaylı bir şekilde inceleme imkanı[4] bulmuştur.[5] Bu kültürün Müslümanlar tarafından (aslında diğer inanç mensupları tarafından da diyebiliriz) doğru anlaşılmasında Bîrûnî'nin yazmış olduğu *Tahkîku Mâli'l-Hind* adlı fevkalâde

---

[3] Bîrûnî, Hint dilini öğrenmenin bu kültürü tanımada anahtar konumda bulunduğunu ancak bu işin hayli zor olduğunu *Tahkîk*'in başında şöyle ifade etmektedir: "Hint dilinin zorluğu ve yabancılığı kendine özgüdür. Zira bir kimse dillerini öğrenerek onlarla iletişim kurmaya çalışsa da bunu kolaylıkla başaramaz. Sanskritçe, Arapça gibi hem geniş hem de derindir. Bir şey türemiş (müştak) ve yalın (câmit) birçok şekilde isimlendirildiği gibi aynı kelime, çok farklı manalarda kullanılabilir. Bu durum doğal olarak, kastedilen anlamı tayin etmek için bu isme bazı sıfatlar eklemek zorunda bırakır. Bir kelimenin neyi ifade ettiğini anlamak, ancak onun cümle içindeki anlamına vâkıf olmak, onun öncesi ve sonrasını bilmekle mümkün olabilir. Gerçekte, bir dil için ayıp ve eksiklik sayılan bu durum, Hintliler için iftihar vesilesidir." Bunun yanında yine Birûnî'nin tespitiyle Hint dilinin halk tabakası tarafından kullanılan basit yapıda olanı haricinde ancak ilim adamları ya da dilde maharet sahibi olanların anlayabileceği bir türü daha vardır. Özellikle bu ikinci türün hem dinlenildiğinde anlaşılması hem telaffuzu hem de Arap alfabesiyle yazıya dökülmesi hayli zor olan hususlardır. Bütün bunların yanına Hintlilerin ilmî eserlerinin çoğunu manzum olarak kaleme almaları ve vezni tutturmak için kelimeler üzerinde birtakım tasarruflarda bulunmaları da eklenince Hint dilinin anlaşılması onların din vb konulardaki görüşlerini anlamadaki önemli engellerden biri olmaktadır. Birûnî, *Tahkîk*, s. 9; Edward Sachau, A*lberuni's India*, Delhi-2007, I/17.

[4] Birûnî Hindistan'daki ilk günlerinde Hint müneccimlerinin yanında acemi talebeler gibi el pençe divan durduğunu, ancak zamanla onların dillerini, terminolojisini öğrenince onlara hatalarını ve hesaplamalarda izlenmesi gereken usulleri öğrettiğini ifade ettikten sonra olanları şöyle anlatır: "Bunun üzerine hayretler içinde kalarak başıma üşüştüler ve benden öğrenmeye başladılar. Her zaman bana Hintlilerden kimlerle karşılaştığımı ve hangi panditlerden(Bilgin) ders aldığımı soruyorlardı. Israrlı sorulara bazen kısa cevaplar veriyor, çoğu zaman da susuyordum. Böylece aralarında kendimi yüksek tutuyordum. Sonunda bana büyücü bile dediler. Öyle ki beni kendi dilleriyle büyüklerine tanıtırken "umman" veya "sirkeden bile daha keskin su" diyerek tanımlıyorlardı." Birûnî, *Tahkîk*, s.13; Sachau, *Alberuni's India*, I/24.

[5] Tümer, *Biruni'ye Göre Dinler ve İslam Dini*, s. 17-30.

önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir.[6] O, Arapça olarak kaleme aldığı bu eserini Sind, Pencap, Kabul ve Gazne gibi farklı bölgelerde Hindularla iç içe yaşayan Müslümanlara yardımcı olmak amacıyla telif etmiştir.[7] Bu husus bizce Kelâm açısından da son derecede önem taşımaktadır. Zira Müslüman ilim adamına yakışan tutum, beğenmese veya hak kabul etmese bile bir görüşü öncelikle doğru bilmek ve sonra tenkid etmektir. Bu meyanda Birûnî'nin *Tahkîk*'ten önce varlıkların kaynağı ve tanımına dair *Sankhya*; ruhun maddi/bedensel engellerden kurtuluşuna ilişkin *Patanjali* isimli Hinduizme ait iki önemli eseri de Arapçaya tercüme ettiğini hatırlayabiliriz.

Bîrûnî öncelikli hedef ve yöntem olarak Hinduların eserlerinden alıntılar yapmayı ve böylece kendi kabullerine ve kavrayışlarına göre Hint inancı ve kültürü hakkında bilgi sunmayı benimsemiştir. Birûni için bu, son derecede önemli bir hususdur. Nitekim *Tahkîk*'i yazış gerekçesinden bahsederken, Müslümanların hem kendi aralarında mezhep taassubundan uzak kalarak birbirleri hakkında fikir beyan etmeleri gerektiğini hem de diğer din mensuplarına karşı objektif ve sahih bilgilere dayanmaları gerektiğini günümüzden asırlar önce şöyle dile getirir:

> Bir gün üstat Ebu Sehl Abdülmun'im b. Ali et-Tiflisî'yi ziyarete gitmiştim. Onun, Mu'tezile mezhebinin "Allah bizatihi âlimdir" görüşünü "Allahın bilgisi yoktur" şeklinde yorumlayarak söz konusu mezhebi lekelemek ve halkı Mu'tezilî âlimlere karşı kışkırtmak için eser kaleme alan yazar ve râvîleri lanetlediğini gördüm. Ben de, bu öyle umumi bir belâdır ki, hasmının veya muhaliflerinin mezhebini nakledenlerden çok az kimse bu belâdan kurtulabilmiştir. Tezyif maksadıyla yapılan böyle tahrifler aynı din içindeki farklı mezheplere dair ise, aradaki yakın ilişki ve öğretilere aşinalık

---

6 Meselâ Lawrence Tahkîk'ten hareketle Bîrûnî'yi Hindolog olarak niteler. Bkz. Bruce B. Lawrence, "Biruni, Abu Rayhan viii. Indology", Encyclopædia Iranica, Vol. IV, Fasc. 3, ss. 285-287; Ayrıca bkz. E. Sachau, *Al-Beruni's India*, I, XXII-XXIII; Tümer, *Biruni'ye Göre Dinler ve İslam Dini*, ss. 62-63, 91, 118.

7 Bîrûnî'ye göre *Tahkîk*, Müslümanların başka hiçbir kaynağa ihtiyaç duymadan bütün Hint inanç ve uygulamalarını öğrenebilecekleri ayrıntılı bir eserdir. Bîrûnî, *Tahkîk*, s. 4; Edward Sachau, *Al-Beruni's India*, I/8.

> sebebiyle kolayca anlaşılabilir. Genel veya özel nitelikleri bakımından birbirine tamamen yabancı olan, ayrıca aralarında fazla münasebet ve müşâreket olmayan dinler ve düşünceler hakkındaki hatalar ve tahrifler ise ortaya çıkmaz, hep gizli kalır. Elimizdeki makâlât kitapları, mezâhip ve dinler hakkında yazılan neredeyse bütün eserler, bu gibi tahriflerle doludur.[8]

Birûnî'den yaklaşık bir asır önce Ebu'l-Hasen el-Eş'arî de *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eserinde benzer şikâyetleri dile getirmiştir. O da çeşitli din ve mezhepler hakkında eser yazanların yanlış bilgi vermesinden, kendinden başka şekilde düşünenlerin sözünü yanlış aktarmasından; ekleme-çıkarma yapmasından bahsetmektedir.[9]

Bîrûnî de bu tür yanlış anlama ve saptırmaların mağduru olmuştur. Hocaları gibi kendisi de zındıklıkla itham edilmiş hatta Karmatîlik hakkında bir reddiye yazmasına rağmen Karmatîlikle suçlanarak sıkıntılı günler geçirmiştir.[10] Bu yanlış tutumun tekrarlanmaması açısından onun tavsiyeleri günümüzdeki araştırmacıların özellikle de Kelâm, Mezhepler Tarihi ve Dinler Tarihi gibi sahalarda kalem oynatanların dikkat etmesi gereken hususlar içermektedir. Buna göre bir araştırmacı herhangi bir mezhebin görüşleri veya din hakkında elbette o mezhep/din mensuplarının anlatımlarına veya mitolojik nevideki kaynaklarına bakarak da bilgi elde edebilir. Ancak bunları mutlak ve sahih bilgi gibi kabul etmemeli bu konuda ihtiyatlı davranmalı, birinci el kaynaklardan mutlaka sağlamalarını yapmalıdır. İncelenen mezhep/dine mensup olmayanların yazdıklarının büyük ölçüde yanlış bilgiler içerebildiği göz önünde tutulmalıdır. Israr ve inatla bu tarz yazılmış kitaplardaki bilgilere dayanırlarsa mahcup olmaları kaçınılmaz olacaktır. [11]

Bîrûnî özellikle Hindu inançlarına dair yazılıp çizilenlerin büyük ölçüde eleştiri süzgecinden geçmemiş ikinci el bilgilere dayalı olduğunu ifade eder. Bu konuda bir istisna olarak zikrettiği Ebü'l-Abbas el-İranşehrî'nin Yahudilik, Hıristiyanlık ve Maniheizm gibi

---

8 Bîrûnî, *Tahkîk*, ,s. 3; Sachau, *Al-Beruni's India*, I/5-6.

9 Ebu'l-Hasen Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*; tsh. Hellmut Ritter, Wiesbaden 1963, s. 1.

10 Tümer, *Biruni'ye Göre Dinler ve İslam Dini*, s. 52

11 Birûnî , *Tahkîk*, s. 3; Sachau , *Al-Beruni's India*, I/6.

dinler hakkında tarafsız ve birincil kaynaklara dayalı bilgiler aktardığını fakat onun da Hinduizm, Budizm hakkında verdiği bilgilerin sathî ya da avam tabakasının söylediklerine dayalı olduğu tespitinde bulunur. *Tahkîk*'i yazış gerekçesinden bahsettiği şu ifadeleri de günümüzde farklı din mensuplarıyla bir arada yaşamak durumunda olan Müslümanların ve özellikle Müslüman araştırmacıların; başlıca görevlerinden biri, İslâm'ı doğru anlatmak ve savunmak olan Kelamcıların dikkat etmesi gereken bazı hususları vurgulamaktadır:

> Üstat Ebu's-Sehl (Allah rahmet eylesin), o eserleri yeniden gözden geçirip meselenin aynen belirttiğim gibi olduğunu görünce, Hintliler hakkındaki bildiklerimi yazmam konusunda beni cesaretlendirdi. Tâ ki bu bilgiler, Hintlileri reddetmek isteyenlerin de işine yarasın veya onlarla birlikte yaşamak isteyenler için de sermaye olsun.
>
> Üstadın emrine uyarak bu işe başladım. Bildiklerimi yazarken düşmana iftira etmekten sakındım. Ayrıca bir konunun aydınlatılmasına katkı sağlayacağını düşündüğüm noktalarda, bir Müslüman olarak Hint metinlerinden uzun uzun alıntılar yapmaktan da çekinmedim. Bazı alıntıların içeriği açıkça küfür olarak görülse ve doğru yolun yolcuları (Müslümanlar) tarafından reddedilecek nitelikte olsa bile, biz sadece "Hintlilerin inancı böyledir ve bu inancı savunmaya en layık onlardır" diyebiliriz.[12]

Bîrûnî bunu söylerken elbette dinin insan hayatındaki yeri ve öneminin farkındadır. Dinî inançların insan üzerindeki tesiri, örf ve âdetlerden daha köklü ve etkilidir. Bîrûnî, Hintlilerin bazı bölgeleri, nehirleri… temiz ve temizleyici kabul etmelerinden, hac niyetiyle buralarda yıkanıp kendilerince kutsal saydıkları bazı putlara secde etmelerinden, onlara çeşitli kurbanlar sunmalarından; mukaddes saydıkları mekânlara ihtişamlı havuzlar yapmalarından; buraları belli usullere göre ziyaret etmelerinden bahsettikten sonra dinin insan üzerindeki tesiriyle ilgili şu önemli tespitlerde bulunur:

> İnsanları bütün bu işleri yapmaya sevkeden şey, örf ve adetlerdir. Ancak dinî emirler insan üzerindeki etkileri bakımından örf ve adetlerden daha güçlüdür. Örf ve adetlerin temelleri araştırılabilir, keşfedilir ve buna göre ya muhafaza edilir ya da terk edilir. Hâlbuki dinî emirler oldukları gibi bırakılır.

[12] Birûnî, *Tahkîk*, s. 4; Sachau, *Al-Beruni's India*, I, s. 6-7.

> İnsanların çoğunluğu onlara araştırma ve inceleme sonrasında değil, sadece iman veya taklit ile bağlanırlar. Tıpkı, uzak ve ücra bölgelerde yaşayan insanların, burada doğdukları ve başka bir yer görmedikleri için baba diyarı olarak vatanlarını sevmeleri ve oradan ayrılmakta güçlük çekmeleri gibi, insanların çoğunluğu da dinî emirleri olduğu gibi kabul eder. Bu fiziksel farklılıkların dışında, eğer bir bölge din ve şeriat bakımından daha farklı görülüyorsa, oralarda yaşayan insanların kalplerinde oraya karşı hiçbir zaman sökülüp atılamayacak güçlü bir bağlılık da söz konusudur.[13]

Bilgi Felsefesi

Bilginin kaynağı ve buna nasıl erişileceği, sıhhati gibi meseleler ilmî metodoloji özellikle Kelâm ilmi açısından büyük önemi hâizdir. Haber, duyular ve akıl bilgi kaynaklarımız olarak kabul edilir. Bîrûnî, *Tahkîk* adlı eserinin hemen başında bilgi kaynaklarından olan duyu ve haberle ilgili değerlendirmeler yaparak Epistemoloji konusunda benimsediği tavrı bizlere göstermektedir. Astronomi gibi gözleme ve hesaba dayalı bilimlerde yetkin bir âlim olan Bîrûnî'ye göre görmenin bilgi elde etmede işitmeye/habere kıyasla önemli bir yeri vardır.[14] Gözlem yapanın hadiseyi olduğu anda ve bizzat kendisinin görmesi, bu metodun üstün olan tarafıdır. Bilgiye ulaşmada korkmadan çekinmeden araştırma ve inceleme yapmanın ve şüphelerin üstüne giderek onları bertaraf etmenin önemi büyüktür. Birûnî'nin Tahkîk'te aktardığı şu hikâye de en sağlıklı bilginin bizzat araştırarak, şüpheleri gidermek sûretiyle elde edilebileceğini gösteren güzel bir örnek olarak değerlendirilebilir. Hikâyeye göre alacakaranlıkta bir iş için yola çıkan mürşid ve müridlerinin önüne karanlıkta ne olduğunu anlayamadıkları bir şey çıkar. Mürşidin bu nesnenin ne olduğuna dair sorduğu soruya birincisi, "Onun ne olduğunu bilmiyorum"; ikincisi, "Bilmiyorum, ayrıca ne olduğunu öğrenecek bir durumda da değilim" üçüncüsü ise, "Şu anda onun ne olduğunu

---

13 Birûnî, *Tahkîk*, s. 275; Sachau, *Al-Beruni's India*, I, s.146.

14 Kelâm metodolojisi açısından da şüphesiz-kesin bilginin derecelerinden biri ayne'l-yakindir. İnsan bizzat gözlemleyerek elde ettiği bilgiyle haber ve düşüncenin verdiğinden daha fazla gönül huzuruna erebilir, mutmain olur. Bakara suresinin 260. ayetinde anlatılan Hz. İbrahim'in durumu da buna örnek olarak hatırlanabilir. Bkz. İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam*, sadeleştiren: Sabri Hizmetli, Ankara 2013, s. 65-67.

öğrenmeye çalışmak boşunadır. Ancak sabah olunca her şey anlaşılır. Eğer korkunç bir şey ise o, aydınlıkla birlikte gözden kaybolur. Yok, eğer başka bir şeyse onun mahiyetini her halükarda anlarız" şeklinde karşılık verir.

Bu üç öğrenciden birincisi cehalet, ikincisi çaresizlik ve bilme araçlarına sahip olmayış, üçüncüsünü ise tembellik ve cehâlete rıza sebebiyle o cismin gerçek bilgisine ulaşamamıştır. Hikâye şu şekilde tamamlanır:

> Dördüncü mürid cevap vermez, bir süre olduğu yerde kalır, daha sonra karaltıya doğru yönelir. Karaltının yanına yaklaştığında, onun bir yükselti üzerindeki kabaklar olduğunu ve kabakların altındaki yükseltinin de canlı bir varlık olmadığını anlar. Çünkü o, özgür iradeyle donanmış canlı bir varlık olsa, kabaklar kendi üzerinde oluşuncaya kadar yerinde sabit kalmazdı diye düşünür. Ama oranın, kötü niyetli birinin gizlendiği bir yer olmadığından da emin olamaz. Bu yüzden biraz daha yaklaşarak ayağıyla bir tekme vurur ve onu yere yıkar. Böylece şüpheleri ortadan kalkmış olarak mürşidine döner ve ona hikâyeyi bütünüyle anlatır. Bu sayede mürşid de öğrencileri aracılığıyla o eşyanın gerçek bilgisine ulaşmış olur.[15]

Bîrûnî bu hikâyesinde bizzat müşahede ve deneyin önemini vurgular, ancak bu durum onun nezdinde haberin bilgi ifade etmediği ya da önemsiz olduğu anlamına gelmez. Hatta mahiyetiyle[16], rivayetiyle [17] ilgili sıkıntılar olmasa, haberin üstün olması dahi söz konusu olabilir. Zira görme/gözlem, olayın sadece meydana geliş anına dair bilgi sağlarken haber bunun geçmiş ve geleceğiyle ilgili de bilgi sağlamaktadır. Ancak haberin gerçek bir olayla ilgili olmasının yanında tamamen farazî, hayâlî konular hakkında türetilebilmesi, gerçeğe uygun olmaması gibi bir ihtimâl akılda tutulmalıdır.

---

15 Bîrûnî, *Tahkîk*, s. 41; Sachau, *Al-Beruni's India*, I, s.84-85

16 Birûnî'nin ifadesiyle gerçekleşmesi mümkün olan olaylara dair haberlerin doğruluğu veya yanlışlığı aynı derecede mümkündür. Bkz. Tahkîk, s.2

17 Birûnî bazı râvilerin belli bir makam elde etmek yahut bir servete kavuşmak gibi kendi menfaati için; bazılarının sevdiği topluma beslediği minnet, düşman gördüğü topluma karşı güttüğü nefret sebebiyle hakkı saklayıp yalana yönelebildiklerini ifade eder. Bazıları da doğruyu söyleyemeyecek kadar cesaretsiz ve korkaktır. *Tahkîk*, s.2

Bu bakımdan rivayetler tahlil edilmelidir.[18] Hintlilerin kefaret anlayışıyla ilgili kendine aktarılan bilgileri değerlendirirken bunun güzel bir örneğini sergilemektedir:

> Müslüman ülkelerdeki Hintli köleler memleketlerine ve dinlerine geri döndüğünde, Hintliler, onların kefaret için oruç tutmaları gerektiğini; ayrıca inek tezeği, idrarı ve sütünden oluşan bir karışım içerisine, o karışım mayalanıncaya kadar orada tutulduklarını; daha sonra çıkarıldıklarını ve bu pisliğin kendilerine yedirildiğini birçok kişi bana anlattı. Ben bu rivayetin doğru olup olmadığını Brahminlere sordum ama onlar, bu rivayeti inkâr ettiler ve din değiştiren kişi için hiçbir kefaretin olmadığı gibi, onun eski haline dönmesinin imkânsız olduğunu da iddia ettiler. Böyle bir şey nasıl olsun! Çünkü Sudra sınıfından birinin evinde yemek yiyen Brahmin bile, Brahmin kastından atılır ve bir daha o statüye dönemez.[19]

Böylece bize gelen rivayetleri olduğu gibi kabul etmeden önce tahkik etmek, imkân varsa hakkında iddiada bulunulan kişilere sormak ve mevcut bilgilerle söz konusu rivayeti kıyaslamak gerektiğini -daha pek çok örnekte de gösterdiği şekilde- uygulamalı şekilde de göstermiştir.

Taklide Karşı Tutumu

Birûnî araştırmacı ve sorgulayıcı kimliğiyle öne çıkan bir bilim adamıdır. Taklidin yol açtığı yanlışlıkları anlatır ve bunları eleştirir; farklı inançlara ve kültürlere mensup olsalar bile, bilim adamlarıyla avamın durumunun farklı olduğunu en azından olması gerektiğini müteaddid defalar vurgular. Hurafelerden uzak durma konusunda aydınlarla halkın aynı olmadığını ifade ederek bu konuda okumuş

---

[18] Bu hususları eserlerini kaleme alırken dikkate alan Birûnî'nin söz konusu tutumuyla ilgili Tahkîku mâli'l-Hind'i Almanca'ya ve sonra İngilizce'ye çeviren Edvard Sachau İngilizce tercümesinin önsözünde şöyle der: "*Eserde ne rastgele yazılmış bir cümle ne de gereksizce uzatılmış ifadelere rastlanır. …Yazar geçmiş dönemlere ait rivayetleri olduğu gibi aktarmak yerine onları farklı kaynaklardan doğrulatmaya ve anlamaya çalışmış; akıl ve doğa yasalarına aykırı bulduklarını ise reddetmiştir*." Sachau, Al-Beruni's India, I/xxv.

[19] Bîrûnî,*Tahkik*, s. 281; Sachau, *Al-Beruni's India*, II, ss. 162-163.

insanlara daha çok sorumluluk düştüğünü ortaya koyar.[20]

Ayrıca ilmi yazıya dökme âdetinin olmayışı ve eleştiriye kapalılığın, Hintlileri taklide müptela kıldığını ifade eder. Bu kanaatlerinin somut bir örneği olarak Hıristiyanlık öncesi Yunanlıları ve Hintlileri karşılaştırır. Zira iki toplum düşünce ve inanç konusunda birbirine benzemektedir. Hıristiyanlığın ortaya çıkmasından önce putperest Yunanlılar da inanç hususunda Hintliler gibidir. Yani Yunan seçkinleri, dinî ve felsefî konularda Hintli âlimler gibi düşünürken, Yunan halkı, tıpkı Hint halkı gibi putlara tapmaktadır. Ancak Birûnî bu delillendirmenin tashih ve takviye için olmadığını ısrarla vurgular. Çünkü hakikat olmayan şey, hiçbir düzeltme kabul etmeyecektir. Birûnî'nin kriteri hakikattir ve onun gözünde kim olursa olsun hakikatten ayrılmış olanlar aynıdır. Bunun ötesinde Yunanlıların ve Hintlilerin durumunu şöyle mukayese etmektedir:

> Ancak Yunanlıların, sadece yaygın hurafelere inanmayan, bilimsel keşifler yapan filozofları da vardır. Aydınların amacı, bilimsel sonuçlara uymaktır. Hâlbuki sıradan halk, cezalandırma korkusu olmadıkça hurafelere ve yanlış görüşlere eğilim gösterecektir.
>
> Hintlilerde ise Yunan filozofları gibi ilmi yazıya dökme geleneği yoktur. Bu nedenle herhangi bir konudaki görüşlerini araştırdığınızda düzenli olmayan karışık fikirlerle karşılaşırsınız. Üstelik tüm bu fikirler, cahil halkın önyargıları, geçmiş doğmalar, gelenekler ve batıl inançlarla karışık olmanın dışında, bu dinin ileri gelenlerince her türlü itiraza kapalıdır. İşte bundan dolayı Hintliler arasında taklit yaygındır.[21]

İslam İnancına Yönelen Saldırıları Tespiti

Kelâm ilminin en önemli görevlerinden birinin saf İslâm inancını birtakım bozulmalara karşı muhafaza ve müdafaa etmek olduğunu ve farklı kültürle temasın artması neticesinde bu görevin daha da ehemmiyet arz ettiğini hatırlatmıştık. Burada öncelikli olarak soru ve sorunları tespit etmek, sonra da bunlara uygun şekilde cevap vermek gerekmektedir. Bu görev için Müslümanların en büyük kaynağı-dayanağı hiç şüphesiz Kur'ân-ı Kerîm'dir. Bîrûnî Kur'ân-ı

---

[20] Kelâm ilmi açısından taklidten tahkîke geçiş Müslümanlar için önemli bir hedeftir. Bkz. Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, İstanbul 1991, ss.19-20.

[21] Bîrûnî, *Tahkîk*, s.12. Sachau, *Al-Beruni's India*, I, 25.

Kerîm'in hiçbir kafa karışıklığına yol açmayacak kadar yalın ve açık oluşunu vurguladıktan sonra bazı kötü niyetli insanların İsrâiliyyât nev'inden yorum ve eklemelerle Kur'ân'ın, saf ve açık mesajını bulandırmaya çalıştıklarından ve İslâm itikadına yönelik diğer bazı faaliyetlerinden şu şekilde bahsetmektedir:

> Kur'an'ın gerek bu konular gerekse insanların bilmesi gereken diğer meseleler hakkındaki ifadeleri, hiçbir te'vile ihtiyaç göstermeyecek kadar açıktır… Kur'ân'ın insanın bilmesi gereken konular hakkındaki ifadeleri, diğer dinî sistemlerle, tıpkı iki okun birbirine eşit olması gibi mükemmel bir uyum içerisindedir. Bu ifadeler aynı zamanda herhangi bir karışıklığa yol açmayacak kadar açıktır. Kur'ân tarihteki bir takım tartışmalı konulara veya bunlarla ilgili çözümlere yer vermez.
>
> Bununla birlikte İslâmiyet daha ilk dönemlerinden itibaren kalplerinde İslâm'a karşı düşmanlık olan bazı kimselerin hilelerine mâruz kaldı. Bu insanlar, zâhirde kendilerini Müslüman göstererek, saf kalpli Müslümanlara, kendi kitaplarından, Allahu Teâlâ'nın hiçbir zaman yaratmadığı bir takım şeyler hikâye etmişler, saf Müslümanlar da onlara inanmışlar ve nifaklarına aldanarak bu hikâyeleri kitaplarına yazmışlardır. Böylelikle kendileri nezdinde olan doğru şeyleri ve Hak kitabı terk etmişlerdir. Çünkü sıradan insanların kalpleri daha ziyade hurafe ve batıl inançlara meyillidir. Böylece saf İslâm geleneği İsrailiyyatla karışmıştır.[22]

Bîrûnî'nin işaret ettiği bir diğer önemli konu, bugün de önemini yitirmeyen ve Ateizm'in "Allah'ın var olmadığı" ya da "âdil olmadığı"nı iddia edebilmek adına kullandığı kötülük problemi meselesidir. O, felaket ya da musibet olarak nitelediği bu problemin İbnü'l-Mukaffa ve Abdülkerim b. Ebi'l-Avcâ gibi "Maniheist zındıklar" vasıtasıyla Müslümanların başına geldiğini belirtir. Bunların faaliyetlerini şu şekilde anlatır:

> Bu kimseler yeryüzündeki zulüm ve kötülükleri bahane ederek, zayıf karakterli kimselerin kalplerine *Vâhid-i Ezelî*'nin *adaleti* ve *birliği* hakkında şüphe düşürmüş ve onları *düalizm*e yöneltmiştir. Yine bu kimseler, Mani'nin biyografisini insanlara çok iyi bir şekilde sunmak suretiyle, onları Maniheizm'e sevk etmişlerdir. Böyle kimselerin görüşleri sadece kelâmî

[22] Bîrûnî, *Tahkîk*, s.132. Sachau, *Al-Beruni's India*, I, s. 263.

> alanla sınırlı kalmamış, onun ötesine geçmiştir. Zira onlar insanları kandırmak için dünyanın şekli ve biçimi hakkında kendi kitaplarından değişik görüşler ileri sürmüş ve bu düşünceler zamanla geniş alanlara yayılmıştır. Onlar yukarıda zikrettiğimiz İsrailî haberleri yanlarına alarak, bir dinî sistem meydana getirmişler ve gerçekte böyle olmamasına rağmen onu *İslâm* olarak sunmuşlardır. Üstelik buna karşı çıkan ve Kur'an'ın öngördüğü Ehl-i Sünnet'e bağlı kimseleri[23] kâfir veya sapık olarak isimlendirmişler ve onları ölüme mahkûm etmişlerdir. Onların bütün bu eylemleri, Firavun'un "Ben sizin en yüce Rabbinizim…"[24] ve "Sizin benden başka ilahınız olduğunu kabul etmiyorum…"[25] sözlerinden daha tehlikelidir. Eğer böyle ayrılıkçı sapık bir görüş uzun zaman devam eder ve egemen olursa, biz doğru yoldan sapabiliriz. Ama biz Allah'a sığınırsak, O, kendisini arayan ve kendisi hakkında hakikati arzulayan kimsenin ayağını kaydıramaz.[26]

Böylece içten bir takım şüphelerle İslâm itikadını bulandırmaya çalışanların doğrudan cephe alanlara nispetle daha tehlikeli olduğuna işaret etmiş olmaktadır. Nitekim ikincisinin durumu ortadır ve ona karşı tedbir almak daha kolaydır.

---

23 Bîrûnî'nin Ehl-i Sünnet'in hangi mezhebine mensup olduğuna dair açık bir ifadesine okuyabildiğimiz eserlerinde rastlamadık. Esasen mezhepçilikten yakınan Bîrûnî'nin bunu dile getirmekten kaçındığı da akla gelebilir. Ancak hakkında yürütülen zındıklık suçlamaları mukabilinde Ehl-i Sünnet mensubiyetini, yukarıdakine benzer ifadeleriyle ön plana çıkardığı düşünülebilir. Ancak *Tahkîk*'in hemen başında yer alan "Nasıl ki adalet, doğası gereği sevimli ve güzel olduğundan tercih ediliyorsa, doğru söz de böyledir. Ancak, doğru söylemenin hazzını bilmeyenler yahut doğru söylemenin değerli bir meziyet olduğunu bildikleri halde ondan kaçınanlar için durum farklıdır. Nitekim yalancılığı huy edinmiş birine, "Hiç doğru söylediğin var mı?" diye sorulmuş; o da, "eğer şu anda doğruyu söylemiş olmaktan çekinmeseydim, hayır derdim", demiş. Böyle kimseler, adaletsizlik, zulüm, tecâvüz, yalancı şahitlik, dolandırıcılıkla başkalarının mallarını gasp ve hırsızlık gibi dünyaya ve bütün insanlığa zarar veren şeyleri tercih ederler" (Bîrûnî, *Tahkîk*, s. 3) gibi sözlerinden hareketle en azından husun- kubh konusunda Matüridîler gibi düşündüğü öne sürülebilir.

24 Nâziât 79/24

25 Kasas 28/38

26 Bîrûnî, *Tahkik*, s. 132; Alberuni's India, I, ss. 263-264.

Ulûhiyet Tasavvurlarıyla İlgili Tespitleri

Her toplumun, hatta her insanın kendine has bir inanç yapısı olduğundan bahsedilebilir. Zaten herkesin aynı şeyi benimsemesi de beklenilmez. Haddi zâtında bu bir tür zenginlik olarak da düşünülebilir. Hatta Birûnî'nin ifadesiyle "İnsanların bu dünyadaki emelleri farklı farklıdır ve dünyadaki medeniyet de bu farklılık üzerine kurulmuştur."[27]

Birûnî, insanın kendisine bağlandığı, onu yüce ve üstün kabul ettiği bir varlık inancının yani ulûhiyet fikrinin hemen her toplumda görüldüğünü tespit eder. Tanrı tasavvuru konusunda çeşitli dinlerin mensupları arasında farklılıklar bulunabilir. Hatta aynı dine inananların kendi aralarında da bu konuda bir yeknesaklık söz konusu değildir. Bîrûnî özellikle ulûhiyete dair inanış, fikir ve anlayışın okumuş-aydın kesim ve halk tabakası arasında başkalıklar gösterebildiğine dikkat çeker. Ona göre bu durumun sebebi aydınların akılla kavranan şeyleri önemsemeleri, araştırma ve incelemeye değer vermeleri; avam tabakasının ise özellikle farklı görüşlerin bulunduğu tek bir görüşte uzlaşma imkânı olmayan konularda sadece duyularla algılananlara yönelip ayrıntılar ile yetinmeleri, araştırma ve inceleme yapmamalarıdır.[28]

Tahkik'te bunun bir örneğini Hintlilerin durumuyla vermektedir. Öncelikle onların seçkin ve entelektüellerinin Tanrı inancından bahsettikten sonra bunu avam tabakasının görüşleriyle kıyaslar. Tanrı'yı, veren almayan, cömert, müstağni manasında *Isvara* olarak adlandıran seçkin tabakaya göre Tanrı yegâne birlik; O'nun dışında birlik gibi görünen her şey ise gerçekte çokluktur; O'nun varlığı gerçektir, diğer varlıklar O'nun sayesinde meydana gelmiştir. O'nun dışındaki bütün varlıkların yokluğunu düşünmek mümkündür. Ancak O'nun yok, diğer her şeyin var olduğunu düşünmek ise mümtenidir. Görüldüğü üzere buraya kadar Bîrûnî'nin zikretmiş olduğu hususlar İslâm'daki ulûhiyet-tevhid fikrine hayli uygundur. Ancak avam arasında teşbihe kaçan anlayış ve inanışların olduğu da vakıadır. Bunların arasında Allah'ı çeşitli varlıklara benzetme/teşbih, O'nun bazı nesnelerde tezâhür ettiğine inanma/hulûl,

---

[27] Bîrûnî, *Kitâbu Batenceli'l-Hindî fi'l-halâsi mine'l-emsâl*, Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu, 412a.

[28] Bîrûnî, *Tahkik*, s. 13; Alberuni's India, I, s. 27

O'nu güçlü bir kral gibi düşünme vb birtakım yanlışlıklar başta gelir ki bunların bir kısmına Müslümanlar –daha doğrusu Müslüman olduğu iddiasında bulunanlar- arasında da rastlanmıştır. Bu gibi hurafelerin pek çok toplumda olduğu gibi Hintliler özellikle *(sudra* ve *parya*lar gibi) ilimle uğraşmaktan men edilen sınıfları arasında yaygın bulunur diyen Bîrûnî bu duruma şöyle bir örnek verir:

> Hintlilerin *havas* sınıfından birisi Tanrı'yı tenzih etmek için "Tanrı bir noktadır" demiş ve bedensel niteliklerin Tanrı'ya ait olmadığını ifade etmek istemiş. Bunu işiten Hintli, onun Tanrı'yı bir nokta kadar küçük olduğunu söylediğini zannetmiş ve o ifadenin anlamını kavrayamamış. Bununla da yetinmeyip Tanrı'yı daha da büyük olarak tanımlamak istemiş ve "Tanrı, on iki parmak uzunluğunda on parmak genişliğindedir" demiş. Allah'a hamd olsun ki, O bütün bu ölçü ve sayıların üstündedir.
>
> Aynı şekilde "Yüce Tanrı, her şeyi hiçbir yönü gizli kalmayacak biçimde kuşatır" şeklindeki sözü işiten câhil bir Hintli de bir şeyi idrak ve ihata edebilmek görmekle olur; görmek de göz sayesinde mümkündür. İki göz tek gözden hayırlıdır, diye düşünür ve Tanrı'nın mutlak ilmini ifade etmek için O'nu, "bin gözlü bir varlık" olarak tanımlar.[29]

İslâm Düşünce tarihinde müşebbihe ve mücessime olarak adlandırılan grupların iddialarının en azından bir kısmının altında bu kabil telakkîlerin olduğunu bu meyanda hatırlayabiliriz.

Bîrûnî'ye göre Antik Yunan ve Hint filozofları gibi aydın kesimler gerçekliğin mahiyeti konusunda benzer fikirlere sahiptirler ve fikirleri birçok konuda örtüşür. Dahası, tüm filozofların birleşme noktası saf monoteizmdir ve herkes kadir-i mutlak Tanrıya ibadet eder. Ancak bu durum git gide değişmiş ve sonuçta farklı dinler, felsefe ekolleri ve puta tapıcılık ortaya çıkmıştır. Temelinde ölenin hatırasını yad etme ve geride kalanları teselli etme arzusu yatan puta tapma, zamanla gelişmiş ve bir hata olarak toplumlara yerleşmiştir. Ona göre özellikle sıradan insanlar arasında görülen bu durumun altında somuttan soyuta geçememek, soyut düşünceler dünyasından uzak kalmak yatmaktadır. Çünkü avam tabakası daha çok

[29] Bîrûnî, *Tahkik*, s.15; Sachau, *Alberuni's India*, I, 31-32.

duyularla algılanan şeylere meyleder.[30] Yahudi, Hıristiyan ve özellikle Maniheistlerin kitaplarını, ibadet yerlerini resim ve heykellerle doldurmaları bunun bir yansımasıdır. Bîrûnî durumun daha iyi anlaşılması için "Sıradan bir insana veya bir kadına Peygamber'in veya Kabe-i Muazzamanın resmini gösterseniz, onların heyecanlandıklarını ve sevinçten bu resmi öptüklerini, yüzlerine ve bedenlerine sürdüklerini görürsünüz. İşte bu durum, benim bu söylediklerime delildir. Zira onlar resmi görünce sanki resmin sahibini görmüş ve bu sayede hac ve umre ibadetleri yapmış gibi hissederler" diyerek bazı Müslümanların birtakım uygulamalarını da hatırlatır. Ona göre "Enbiya, ulema ve melâike gibi muhterem şahısların namına putlar dikilmesinin en önemli nedeni, işte insanlardaki bu meyildir. Putlar, öldükleri veya kayboldukları zamanlarda sahiplerini hatırlatmak ve onlara karşı saygı ve sevgiyi kalplerde devam ettirmek için yapılmışlardır." Ne var ki aradan uzun süreler geçince bu sevgi suiistimal edilmiş geçmişin bazı yetkilileri put vb heykellere saygıyı mecbur kılmışlardır hatta bu iş kendilerine peygamber gönderilmeden önce insanların tamamının putperest oldukları iddia edilecek derecede yaygınlaşmıştır. [31]

---

[30] Bîrûnî'nin Gita'dan aktardığı sözler de bu duruma işaret etmektedir: "İnsanların büyük çoğunluğu ihtiyaçlarını elde etmek istediklerinde Tanrı'ya sığınırlar. Onların hallerinin hakikatini araştıracak olsan, Tanrı'yı tanımaktan uzak olduklarını görürsün. Zira Yüce Tanrı kendisini hislerle idrâk etmek isteyen kimselere zahir olmaz. Bundan dolayı insanların çoğunluğu Tanrı'yı bilmezler, onların bazıları hisler dünyasının ötesine geçemez, bir kısmı ise bu dünyanın ötesine geçse bile tanıdığı ve ülfet ettiği şeylere saplanır. Bütün bunların üzerinde doğurmayan ve doğrulmuş olmayan, gözle gerçekliği idrâk edilmeyen ve ilmi her şeyi kuşatan bir zât bulunduğunu anlamaz." Bhagavat Gita 5/1-2; Bîrûnî, *Tahkik*, s.14; Alberuni's India, I, 30.

[31] Bîrûnî'nin aktardığına göre Yahudiler, putperestliğin Hz. İbrahim'in büyük dedesi Serûgh döneminde başladığını söyler. Romalılar ise Romulus'un uygulamasına dayandırır. Buna göre Roma kentini inşa eden iki kardeşten biri Romulus, kardeşi Romanus'u öldürünce uzun yıllar deprem ve savaşların ardı arkası kesilmemiş; Romolus da yaptığından pişman olmuş. Sonunda Tanrı'ya yakarmış ve rüyasında ona sadece kardeşini tahta oturtması şartıyla huzura erebileceği söylenmiş. Bunun üzerine kardeşinin altın bir heykelini yaptırıp onu yanı başına koydurmuş. Bu günden sonra 'Ben' yerine 'Biz şunu şunu emrediyoruz' demeye başlamış ve bu âdet o günden itibaren kralların kullandığı genel

Bîrûnî Hintliler arasında putperestliğin niçin yayıldığına dair anlatılan çeşitli hikayeleri aktarır ve değerlendirir. Bunlardan en dikkat çekici olanlardan biri Hz. Musâ'nın durumunu andırır bir hikâyedir:

> Bir Brahminin, Rabbini görme dışında başka hiçbir isteği olmayan Nârada isimli bir oğlu vardı. Bu çocuk yürürken, her zaman elinde bir asa taşırdı. Eğer onu yere atacak olsa hemen bir yılan haline dönüşür ve çocuk bu sayede birçok mucize gösterirdi. Bundan dolayı o asayı yanından ayırmazdı. Günün birinde Nârada tefekküre daldığı bir sırada uzakta bir nur gördü ve ona doğru gitti. Nurdan şöyle bir nida geldi: "Senin istediğin ve arzu ettiğin şeyin gerçekleşmesi imkânsızdır. Beni ancak böyle görebilirsin, başka türlü görmenin imkânı yoktur" dedi. Bunun üzerine Nârada o yöne baktı ve insana benzer nuranî bir şahıs gördü. İşte bu günden sonra belirli şekli olan putların dikilmesi âdet haline geldi.[32]

Bîrûnî, Hintlilerin taptığı bir takım put isimlerinden, onların malzemeleri ve yapım tekniklerinden bahsettikten sonra avam tabakası arasında putu yapan ustaların olası hatalarıyla ilgili inanılan birtakım hurafelerden de bahseder. Meselâ bunlardan bazıları şöyledir:

> Fakat o şunu bilmelidir ki, özellikle güneş putunu çok büyük yapmak bölgenin valisine zarar verir, küçük yaparsa da kendisine zarar verir. Eğer putun beli çok ince olursa, bu durum o ülkede kıtlığa; gereğinden fazla kalın olacak olursa, o zaman da felâketlere yol açar"; "Eğer sanatçının elinin kayması sonucu putta bir darbe izi kalırsa, bu, sanatçının bedeninde onu ölüme sürükleyecek bir yaranın açılmasına neden olur"; "Eğer putların omuzları dengeli değil, birisi aşağıda birisi yukarıda ise sanatçının eşi ölür"; "Eğer putun gözünü yukarı baktırırsa, ustanın kör olacağına; aşağı baktırırsa da hayatında pek çok sıkıntıyla karşılaşmasına neden olur.[33]

Böylece müellifimiz bu putların anlayışı kıt, eğitimsiz alt sınıf insanlar için dikildiğini göstermek; Hintlilerin Allah için şöyle dursun herhangi bir tabiatüstü varlık için bile bir put yapmadıklarını

---

bir âdet hâline dönüşmüş. Bîrûnî ,*Tahkîk*, s. 53-54; Sachau, *Alberuni's India*, I, 112.

32 Bîrûnî , *Tahkîk, s.55;* Sachau, *Alberuni's India*, I, 116.

33 Bîrûnî , *Tahkîk, s.58*; Sachau, *Alberuni's India*, I, 1

anlatıp kitlelerin nasıl hile ve tuzaklarla kontrol altında tutulduğunu açıklamak istemiştir. *Gîtâ*'dan aktardığı "İnsanlar benden farklı olan şeylerle bana yaklaşmaya çalışırlar. Sadaka vermek, hamd etmek, dua ve yakarışlarda bulunarak benim rızamı kazanmak isterler. Ben onların bütün bu yapıp ettiklerini kabul ederim, onlara yardım ederim ve onların amaçlarını elde etmelerini sağlarım. Çünkü ben onlardan müstağniyim" şeklindeki ifadelerle de bu söylediklerini pekiştirir.[34]

Bîrûnî'nin üzerinde durduğu önemli konulardan birisi de terminolojideki farklılığın fikirleri doğrudan etkilemesi meselesidir:

> Gerçekten bazı ifadeler bir dinde hakaret olarak algılandıkları halde, diğerine göre böyle olmayabilir. Aynı şekilde bazı kelimeler bir dilde rahat kullanılabildikleri halde, diğerinde onların kullanılması hoş karşılanmaz. Bunun tipik örneği Müslümanların kulaklarında kötü bir çağrışımı olan *tanrılaştırma* (teellüh/apotheosis) kelimesidir. Arap dili incelenecek olursa, Cenab-ı Hak için kullanılan *Allah* lafzı dışındaki bütün isimlerin bir şekilde O'nun dışındaki başka varlıklar için de kullanıldığı; sadece *Allah* (ilah) isminin Cenab-ı Hak'tan başkası için kullanılmadığı görülür. Çünkü bu isim O'na hastır, hatta O'nun ism-i âzamıdır.[35]

Bunun en bâriz örneklerinden birisi de özellikle Hıristiyanlığın teslis akîdesinin üzerine bina edildiği baba-oğul kelimeleri gelmektedir. Müellifimiz Arapçada oğul kelimesinin her zaman çocuk anlamına yakın bir manaya geldiğini belirterek İslâm'ın babalık ve doğum kavramlarını çağrıştıran bu ifadelerle "Âlemlerin Rabbi"nin bir arada anılmasını asla tasvip etmediğini hatırlatır. Ancak Arapça dışındaki diğer dillerde "baba" hitabı hemen hemen "efendi" anlamına gelmektedir. Hıristiyanlar "oğul" kelimesiyle çoğunlukla İsa'yı anlamakla birlikte bunu başkaları için de kullanırlar. Nitekim bizzat Hz. İsa öğrencilerine "Ey Göklerdeki Babamız!" şeklinde dua etmelerini emretmiş,[36] ölümünün yaklaştığını öğrencilerine haber

---

[34] *Bhagavad Gita*, 4/25; Bîrûnî, *Tahkîk*, s. 59; Sachau, *Alberuni's India*, I, 122.

[35] Bîrûnî, *Tahkîk, s. 17-18;* Sachau, *Alberuni's India*, I, 36.

[36] Ey semavatta olan pederimiz, ismin mukaddes olsun, melekûtun gelsin, irâdâtın semavâtta olduğu gibi yeryüzünde dahi icra olunsun. Matta 6/9.

verirken, kendisinin ve onların babasına gideceğini söylemiştir.[37] O, birçok konuşmasında bizzat kendisini ifade eden *oğul* kelimesini *insanoğlu* olarak yorumlamıştır.[38]

Yahudilerde de benzer kullanımlar söz konusudur. Yahudilere göre Urye'nin karısından doğan oğlunu kaybeden Hz. Davud'u teselli ederken Tanrı, ona aynı hanımdan başka bir oğul (Hz. Süleyman) vereceğini vaat edip şöyle demiştir: "O benim ismime bir beyt inşa edip bana oğul olacak ben de ona peder olacağım." [39] Böylece doğacak çocuğu kendi *öz oğlu* edineceğini bildirmiştir. Bîrûnî bu durumu, "İbranice'deki kullanımda Tanrı'nın Süleyman'ı oğul edinmesi (tebennâ) caiz ise, o zaman onu oğul edinen kimsenin baba olması doğaldır" şeklinde değerlendirir.

Bu konuda Maniheistler'de de benzer anlayışların olduğunu belirten Bîrûnî, Hintlilerle ilgili ise şu değerlendirmede bulunur: *Avam* ve bazı mezhep mensupları eş, oğul, kız, gebelik ve doğurmak gibi doğal halleri de Tanrı'ya izafe ederler, hatta bunlarla ilgili çirkin ifadeleri kullanmaktan kaçınmazlar, çünkü câhildirler. Ancak dinlerini korumak ve devam ettirmek için özel olarak eğitilmiş bir sınıf olarak değerlendirdiği Hintli âlimler/Brahminler Tanrı'yı bu sıfatlarla tanımlamaktan kaçınır. Her ne kadar avam çoğunlukta olsa da, hiç kimse onların bu düşüncelerini itibara almaz. Zira Hint düşünce dünyasının özü ve en temel noktası Brahminlerin düşündükleri ve kabul ettikleridir. [40]

Böylelikle Bîrûnî, "Kavramlardaki farklılık, dillerin çeşitliliğiyle izah edilebilir. Manalardaki farklılıkları ise, biz, ya bir Müslüman'ın kabul edebileceği bir fikre dikkatini çekmek ya da temeli olmayan şeyin akıl dışı niteliğine işaret etmek için zikrettik"[41] sözleriyle de işaret ettiği üzere bir Müslüman'ın penceresinden bu

---

37 İsa ona hitaben: Bana dokunma zira daha pederimin nezdine huruç etmedim. Lakin biraderlerimin yanına varıp onlara söyle benim pederim ve sizin pederinize ve benim Allah'ım ve sizin Allah'ınıza uruc ederim dedi. Yuhanna 20/17.

38 Bundan böyle insanoğlu kudretullah'ın sağında oturacaktır dedi. Luka 22/69.

39 I. Tarihler, 22/10.

40 Bîrûnî, *Tahkîk, s.19;* Sachau, *Alberuni's India*, I, 39.

41 Bîrûnî , *Tahkîk, s.125;* Sachau, *Alberuni's India*, I, 251.

durumu değerlendirir.

Nübüvvet

Bilindiği gibi klasik Kelam kitaplarımızda peygamberliğin imkanına yöneltilen itirazların önemli bir kısmı daha çok Hint kültürüne mal edilen Berâhime'ye nispet edilir. Bu iddialardan en başta gelenlerinden biri şudur: Peygamberler ya akla uygun ya da aykırı hükümler getirirler. Akla uygun şeyler getirmişlerse insanlar peygamberlerin getirdiği hususları zaten akıllarıyla bilip öğrenebileceği için bunlardan müstağnidir. Akla aykırı hususlar getirmişlerse zaten bunlar saçma olacağı için onlara uymamak gerekir.[42]

Bîrunî, Hintlilerin ve onları sıklıkla kıyasladığı Eski Yunanlıların uygulama ve inanışlarından bahsederek peygamberliğin imkânına karşı çıkan ve klasik Kelam kitaplarında Berâhime'ye nispet edilen söz konusu iddiaların alt yapısının daha iyi anlaşılmasına imkân sunmaktadır.

Buna göre Antik Yunanlılar dinî ve medenî yasalarını bu iş için görevlendirilmiş ve ilâhî yardıma mazhar olduklarına inanılmış *Solon*, *Draco*, *Pisagor*, *Minos* gibi hakîmlerden almışlardır. Yine Musa'dan iki asır sonra Girit ve çevresindeki adaların valisi olan Mianos ve yine aynı yıllarda yaşayan Minos gibi valiler kanunları vaz' ederken bunları bizzat Zeus'tan aldıklarını söylemişlerdir.

Hintliler de Yunanlılara benzer şekilde dinî hukuku ve kanunlarını dinlerinin temeli olarak gördükleri *Rişi/hakîm*lere dayandırmışlardır. Bu âlemde zaman zaman insan suretinde (avatara) göründüğünü kabul ettikleri *Nârayana* onlara göre kanun koyucu değil, kötülük yeryüzünü tehdit ettiğinde onu ortadan kaldırmak ve âlemi yeniden yoluna koymak için inen bir avataradır. O, yeni bir şeriat ortaya koymamakta veya var olanı da değiştirmemekte sadece mevcut kanunlara göre hareket etmektedir. Bundan dolayı Hintliler, bazı beşerî ihtiyaçlar için söz konusu olsa bile, yasa ve ibadet hususlarında peygamberden müstağnidir.[43]

Meâd

Meâd konusunda günümüzde de İslâmiyet Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi dinlerin âhiret anlayışlarıyla uyuşmayan bir görüş

---

42 Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Salih Sabri Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, İstanbul tsiz, s. 135 vd.

43 Bîrûnî , *Tahkîk, s.*51-52; Sachau, *Alberuni's India*, I, 106-107.

tenâsüh/reenkarnasyondur. Bîrûnî'nin bu konuda yaptığı en önemli tespitlerden biri, bu öğretinin Hindular için kelime-i tevhid, Hıristiyanlar için teslis, Yahudiler için şabat gibi bir ehemmiyeti haiz olduğudur. Patanjali'nin Yoga Sutra tercümesinde bunu "Hintliler, kendileri arasındaki tartışmalarda mutlaka ruh göçü meselesi, hulûl belâsı, ittihad ve normal doğuma göre gerçekleşmeyen (yeniden) doğumdan bahseden bir topluluktur" diyerek dile getirir.[44] Bîrûnî Hinduların âlem anlayışı ve reenkarnasyon görüşleriyle ilgili şu açıklamalarıyla konuyu izah etmektedir:

> Hintlilerin *loka* adını verdikleri bu âlemin aşağı, yukarı ve orta olmak üzere üç ana bölümü vardır. En üst kısım *svarloka* (cennet), alttaki kısım yılanlar diyarı olarak bilinen *nâgaloka* yani cehennemdir. İnsan orta âlem (*madhyaloka)* veya insanlar âlemi (*manuşyaloka) dedikleri* bu âlemde işledikleri eylemlere göre ya üst âlem/cennete ödül almaya (svarloka) ya alt âlem/yılanlar diyarı-cehenneme (nâgaloka/nâraloka/pâtâla) cezasını çekmeye gider. Cennete gidecek kadar iyilik işlemeyen ve kâmil hâle gelmeyen ya da cehenneme müstahak olacak kadar kötülük işlemeyen veya cehennem hayatından dönüşünde belli bir süre burada ikamet etmek zorunda olan ruhlar ise bitkiler ve hayvanların yaşadığı tiryakloka denilen bir âlemde yaşar. Burada insan bedenine ulaşıncaya kadar bitkilerin en alt sınıflarından hayvanlar dünyasının en üst tabakalarına kadar bu âlemde sürekli dolaşırlar, bedenden bedene intikal eder. Geçici cennetlerde bir süre mükâfatlandıktan sonra geri gelen ruhlar, derhal yeni bir insan bedenine girer, eylemleri sonucunda cehenneme düşen ruhlar ise, insan bedeninde yaşama derecesine ulaşıncaya kadar bitkiler ve hayvanlarda dolaşır.[45]

Yukarıdaki anlatımlarda bir kez daha görüldüğü üzere Reenkarnasyon ruhun sayısı belli olmayan bir şekilde defalarca bir bedenden diğerine intikâlini ön görmektedir. Bu durumun özellikle İslâm başta olmak üzere Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi dinlerin ahiret anlayışıyla bağdaşması mümkün değildir. Bugün için ülkemizde reenkarnasyonu savunanların önemli bir kısmının farkında olarak

---

[44] Bîrûnî, *Kitabu Batencel el-Hindi* (Patanjali), Tah. Hellmut Ritter, (al-Bīrūnī's übersetzung des Yoga-Sūtra des Patañjali *Oriens)*, Vol. 9, No. 2 (Dec. 31, Leiden 1956), s. 167.

[45] Bîrûnî , *Tahkîk, s.29;* Sachau, *Alberuni's India*, I/59-60.

ya da olmayarak Hint menşeli inançları empoze etmeye çalıştıkları görülmektedir.[46] Bu açıdan Bîrûnî'nin Hindu inanç ve kültürü hakkındaki tecrübeleri itibariyle bu konuda söyledikleri günümüz için de önemini korumaktadır.

Sonuç

Kelâm İlminin öncelikli amaçlarından biri İslâm İtikadının bozulmasına engel olmaktır. İslâm İtikadının merkezinde ise Tevhîd anlayışı yer alır. Bîrûnî, bu anlayışa yönelik tehditler ve bunların nasıl bertaraf edileceği hakkında önemli tespitlerde bulunmuştur. Ona göre din konusunda ince eleyip sık dokumayan, somut düşünceye meyilli kişiler, Tevhîd anlayışından daha uzaklaşmaya daha çok meyillidir, bunların inanç ve uygulamalarına birtakım hurafelerin ve putperest temayüllerin bulaşma ihtimali daha fazladır. Farklı dinlerden de olsalar ilahiyat konusunda dikkatli bir tefekküre sahip olup hakikati araştıran, onu arzulayanlar ise Tanrı'dan başkasına ibadet etme, puta tapma vb yanlışlıklardan uzak kalmışlardır. Sağlıklı bir inanca sahip olmak için tahkîk esastır.

Geçmişte olduğu gibi günümüzde de farklı dinlerden, inançlardan olan insanların teması, karşılıklı alış verişi vs. devam etmekte hatta artan ulaşım-iletişim imkan ve vasıtalarıyla eskiye göre belki de katlanmış bulunmaktadır. Müslümanlar da dünyanın pek çok yerinde bulunmakta ve söz konusu durumu yaşamaktadır. Diğer taraftan Müslümanların hepsi tek mezhebe mensup da değildir. Yine bu farklı mezhep mensuplarının da birbiriyle temas ihtimalleri geçmişe nispetle artmıştır denilebilir. Her insanın benimsediği din ve/veya mezhebin esaslarını savunması, diğerlerinden daha uygun

---

[46] Bîrûnî, "Mânî, İran'dan kovulunca, Hindistan'a giderek Hindûlardan tenâsüh anlayışını öğrendi ve bu anlayışı kendi sistemine uyarladı. O, Sifru'l-esrâr (Sırlar Kitabı)'da şöyle der: "Havarîler, ruhların ölümsüz olduklarını, yolculukları boyunca her türlü bedene girebildiklerini, çeşitli hayvan biçimlerini alabildiklerini, hatta cansız nesnelerde bile bedenleştiklerini bildiklerinden, Mesih'e şöyle bir soru yönelttiler: Gerçeği bilmedikleri gibi kendi varoluşlarının kaynağını bile bilmeyen ruhların akibeti ne olacak? Bunun üzerine İsa cevap verdi: Hakikatin kendisindeki tecellisinden habersiz olan zayıf ruhlar, sonunda huzur ve mutluluğa ulaşamadan yok olacaktır."(bkz. Bîrûnî,*Tahkîk* s. 27; Sachau, *Alberuni's India*, I/54-55) sözleriyle geçmişte böyle bir işi Maninin yaptığından bahseder.

olduğunu muhataplarına anlatması izah etmesi beklenen tabiî bir durumdur. Hatta başta ilim adamları olmak üzere her Müslümanın dinini doğru anlaması, anlatması ve gerektiğinde ona yönelik şüphelere, itirazlara karşı savunması bir vazife telakkî edilir.

Elbette burada dikkat edilmesi gereken bazı ilkeler olmalıdır. Herhangi bir mezhebe ya da dine mensup kişinin görüşü tenkid edilebilir. Ancak sağlıklı bir eleştirinin önce doğru bilgiye dayanması kaçınılmazdır. Öncelikle karşımızdakinin/muhatabımızın fikir, inanç ve yorumlarını öğrenmek ve eleştirirken bunları dikkate almak gerekir. Bîrûnî bu konudaki görüş ve prensipleri kadar uygulamalarıyla da en güzel örneklerden biri olmuştur.

Kaynakça

Bhagavad-Gita with Commentary of Sankaracarya, trans. by S. Gambhinananda, Advaita Ashrama, Calcutta, 1991.

Bîrûnî, Ebû Reyhan, *Maziden Kalanlar (El-Âsâr el-Bâkiye)*, çev. D. A. Batur, Selenge Yay., İstanbul, 2011.

Bîrûnî, Ebû Reyhan, *"Kitâbu Batenceli'l-Hindî fi'l-halâsi mine'l-emsâl"* (Arapça) tercümesi, Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu, 34 Fa 1589/105, 412a-419a hâmişinde.

Bîrûnî, Ebû Reyhan, *Kitabu Batencel el-Hindi (Patanjali),* tah. Hellmut Ritter, (al-Bīrūnī's übersetzung des Yoga-Sūtra des Patañjali Oriens), Vol. 9, No. 2 (Dec. 31) Leiden 1956.

Bîrûnî, Ebû Reyhan, *Tahkiku ma li'l-hind min makule makbule fi'l-akl ev merzule*; ed. Edward Sachau, Fuat Sezgin Frankfurt am Main: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1993 (London: 1887'nin tıpkıbasımı)

Bîrûnî, Ebû Reyhan, *Alberuni's India*, (I-II), trans. and ed. by, E. Sachau, New Delhi, 2007.

Eş'ari, Ebu'l-Hasen, Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn; tsh. Hellmut Ritter, Wiesbaden, 1963.

İzmirli, İsmail Hakkı, Yeni İlm-i Kelam, sadeleştiren: Sabri Hizmetli, Ankara 2013.

Lawrence, Bruce B., "Biruni, Abu Rayhan viii. Indology", *Encyclopædia Iranica*, Vol. IV, Fasc. 3, ss. 285-287.

Pines, Shlomo ve Tuvia Gelblum, "Al-Biruni's Arabic Version of Patanjali's "Yogasutra", *Bulletin of the School of Orieantal and African Studies*, University of London, vol. 29, no:2 (1966), ss. 302-325.

Pines, Shlomo ve Tuvia Gelblum, "Al-Biruni's Arabic Version of Patanjali's "Yogasutra": A Taranslation of the Second Chapter and a

Comparison with Related Text", *Bulletin of the School of Orieantal and African Studies*, 40, no:3 (1977), ss. 522-549.

Pines, Shlomo ve Tuvia Gelblum, "Al-Biruni's Arabic Version of Patanjali's "Yogasutra": A Translation of the Third Chapter and a Comparison with Related Text", *Bulletin of the School of Orieantal and African Studies*, 46, no:2 (1983), ss. 258-304.

Pines, Shlomo ve Tuvia Gelblum, "Al-Biruni's Arabic Version of Patanjali's "Yogasutra": A Translation of the Fourth Chapter and a Comparison with Related Text", *Bulletin of the School of Orieantal and African Studies*, 52, no:2 (1989), ss. 265-305.

Ritter, Hellmut, "al-Bīrūnī's übersetzung des Yoga-Sūtra des Patañjali", *Oriens*, Vol. 9, No. 2 (Dec. 31, 1956), s. 165-200.

Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmine Giriş*, İstanbul 1991.

Tümer, Günay, *Biruni'ye Göre Dinler ve İslam Dini*, Ankara-1991.

Yavuz, Salih Sabri, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, İstanbul, tsiz.

Biruni ve İslam Dışı Dinlerle İlgili Çalışmaları*

W. Montgomery Watt
çeviren: Muhammet TARAKÇI

Kalküta İran Cemiyeti'nin (Iran Society of Calcutta) 1951'de yayımladığı al-Bīrūnī Commemoration Volume adlı eserde, merhum Arthur Jeffery'nin "al-Bīrūnī's Contribution to Comparative Religion" (Biruni'nin Karşılaştırmalı Dinler Tarihine Katkısı) başlığını taşıyan, yaklaşık kırk sayfalık (s. 125-160) bir makalesi bulunmaktadır. Jeffery, makalenin sonunda, Biruni'nin, manevî bilimler alanında katkısının, "pozitif bilimler alanındaki" katkısından daha büyük olduğunu ileri sürer ve der ki: "Diğer dinlerin görüşleri hakkında bu kadar âdil ve önyargısız bir sunum, dinleri mümkün olan en iyi kaynaklardan araştırma konusunda bu kadar samimi bir çaba, alan için uygun ve eksiksiz bir yöntem bulma konusunda böylesine bir özen modern zamanlara kadar oldukça ender görülmüştür." (s. 160). Jeffery, makalesinde, ilk olarak Biruni'nin yöntemini açıklamaktadır ki yukarıdaki alıntı onun yönteminin temel özelliklerini özetlemektedir. Jeffery, ayrıca, Biruni'nin putlar ve şeytanlar gibi

* W. Montgomery Watt'ın bu bildirisi, Karachi'de 1979'da yapılan Bîrûnî Anma Sempozyumu'nda sunulmuş ve ardından editörlüğünü Hâkim Mohammad Said'in yaptığı Al-Bīrūnī Commemorative Volume (Hamdard Academy, Karachi 1979) adlı eserde yayımlanmıştır.

belirli konulardaki yaklaşımı ve Hinduizm, Budizm ve diğer dinlerle ilgili görüşleri hakkında bilgi vermektedir. Bu bildiride Jeffery'nin, hakkını vererek açıkladığı şeyleri tekrar etmenin bir manası olmayacaktır. Jeffery'nin söylediklerine genel olarak katılıyorum; dolayısıyla, benim burada yapacağım değerlendirmelerin, konuyu daha genel bir çerçeveye taşıması ölçüsünde, onun çalışmasını tamamlar nitelikte olduğu bilinmelidir.

Jeffery'nin makalesinin yazılmasının üzerinden geçen yaklaşık çeyrek asırlık süre içinde, "Karşılaştırmalı Dinler Tarihi" kavramı itibar kaybetmiştir. Bu, bahsi geçen disiplinin, tanımlandığı şekilde artık uygulanmadığı anlamına gelmemektedir; bilakis bu disiplinin uygulanması daha da artmıştır. Ancak, Karşılaştırmalı Dinler Tarihi disiplini, gelişmesini sürdürmekle birlikte, bu disiplinin uygulayıcılarının kontrolü dışında, birtakım etkenlerce sinsice dönüştürülmektedir. Sonuç olarak, [bu disiplinin] uygulayıcıları, "dinleri karşılaştırma"nın, şu an yapıyor oldukları şeyin çok küçük bir parçasını oluşturduğu gerekçesiyle, "Karşılaştırmalı Dinler Tarihi" isimlendirmesini artık uygun bulmamaktadırlar. Yeni bir isim üzerinde anlaşma sağlanamadığı için, bu eski isimlendirme [Karşılaştırmalı Dinler Tarihi] bazı çevrelerde hâlâ varlığını devam ettirmektedir. Bu ismin en yaygın alternatifleri olan "Dinler Tarihi" ve "Din Çalışmaları" ise çok geniştir.

Bunun, sadece akademik zihniyet için önemi olan ve isimler üzerinden yapılan basit bir tartışma olduğu sanılmamalıdır. Bizzat disiplin, özellikle iki etkenden dolayı köklü bir şekilde değişmiştir. Bu etkenlerden birincisi, ulaşılabilir yazılı malzemenin oldukça artmış olması; ikincisi ise, eşit sosyal bireyler olarak bir araya gelen farklı din mensupları arasındaki irtibatların [eskiye göre] daha da çoğalmış olmasıdır. "Karşılaştırmalı Dinler Tarihi" tabiri, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında kitap rafları arasında çalışan ve yarım düzine, belki biraz daha fazla din hakkında bilinmesi gereken hemen hemen tüm bilgileri bu kitaplardan öğrenen bir bilim adamı portresini çağrıştırmaktadır. Artık böyle bir şey mümkün değildir; zira incelenmesi gereken malzeme miktarı o kadar artmıştır ki, bilim adamının, mensubu olduğu dinin dışında, bir dinden daha fazlası üzerinde uzman olabilmesi neredeyse imkânsız hale gelmiştir. Elbette hâlâ, bilim adamlarının yaklaşık yarım düzine din hakkında yeterli derecede konuşmaları arzu edilir; ancak bunu yapanlar, bu

dinlerin her biri hakkındaki bilgilerinin nispeten yüzeysel olduğunu kabul etmelidirler.

XIX. yüzyılın sonunda yaşayan bir bilim adamı, hakkında yazdığı dinlerin mensuplarıyla görüşme veya bu dinlerin uygulandığı ülkeleri ziyaret etme konusunda oldukça sınırlı imkânlara sahipti. Bazı noktalarda ister istemez hata yapardı ve yazdıklarını okuyup kontrol etmesi için, hakkında yazdığı dine inanan birini bulması mümkün değildi. Şimdi tüm bu şartlar değişmiş durumdadır. Seyahatin kolaylaşması; doktora yapmak için Avrupa veya Amerika'ya giden bir Asyalı öğrenciden, manevî aydınlanma arayışı içinde Asya'ya gelen Avrupalı veya Amerikalı "hippi"ye kadar, farklı düzeylerde, değişik dinler arasında irtibat kurulmasını mümkün hale getirmiştir. İslam hakkında İngilizce olarak eser yazan bir bilim adamı, düzinelerce iyi eğitim almış Müslümanın, kendi kitaplarını okuyacağını ve düşüncelerini kontrol edeceğini göz önünde bulundurmalıdır. Bu durumu tanımlamanın popüler yollarından biri, "diyalog" çağında yaşadığımızı söylemektir.

Bîrûnî'nin dinlerle ilgili çalışması hakkında üzerinde durulması gereken ilk husus, onun, bir yandan dinler arasında karşılaştırma yaparken, diğer yandan, "diyalog"un oluştuğu bir dünyada yaşıyor olmasıdır. Tahkîk mâ li'l-Hind'in Giriş'inde, üstadı Ebu Sehl et-Tiflisî'nin, kendisini, dinî meseleleri onlarla tartışmak isteyenlere yardımcı olmak veya onlarla irtibat kurmak isteyenlere bir bilgi kaynağı olmak üzere, Hindular hakkında bildiklerini yazmaya teşvik ettiğini söylemektedir. Kitabın Sonuç kısmında da bir kez daha "diyalog"un imkânına atıfta bulunmaktadır: "Bu kitapta şu ana kadar anlattıklarımızın, Hintlilerle konuşmak ve Hint dini, bilimi, edebiyatı ve medeniyeti konularında onlarla, onların kendi medeniyetleri temelinde tartışmak isteyen bir kimse için yeterli olduğunu düşünüyoruz." Bîrûnî, bir din hakkındaki ifadelerin, o dinin mensuplarının eleştirilerine maruz kalacağının da farkındadır ve bilim adamının "sağlam bir bilimsel metodun gereklerine karşı hassas" olması ve "ne ele alınan dinin mensuplarını ne de o dini bilen âlimleri tatmin edecek yüzeysel bilgilerle" yetinmemesi gerektiğini önemle vurgulamaktadır (6/4). O halde bu hususlarda Bîrûnî'nin, on dokuzuncu yüzyılın sonlarındaki Karşılaştırmalı Dinler Tarihi'nden daha ileride olduğu iddia edilebilir.

Bu alanda, bilhassa din eğitimiyle ilgilenenler arasında görülen

başka bir çağdaş eğilim, insanlığın genel dinî tecrübesi içindeki birliği belirlemeye ve bunu başkalarına sunmaya çalışmaktır. Bu tür bir eğilim, Bîrûnî'de de görülmektedir. Her ne kadar o, verileri sunarken objektif ve ön yargısız olsa da, bu, onun kendine has görüşlerinin bulunmadığı anlamına gelmez. Aksine, Bîrûnî, incelediği halkların dinî tecrübesinde kesin bir birlik olduğu düşüncesini destekleyecek şekilde, verileri seçer; ama bu görüşü açık ve kesin bir biçimde ortaya koymaz. Bununla birlikte, "Tüm halklar, cehennem azabından, bildikleri en korkunç şeyleri anlarlar." (67/33) cümlesindeki gibi, kimi ifadelerde görüşünü üstü kapalı bir şekilde dile getirir.

Bîrûnî'nin dinlerin birliğine ilişkin düşüncesinin temelinde, avâmın [sıradan insanların] inançlarıyla, entelektüel azınlığın inançları arasındaki fark yatmaktadır. O şöyle demektedir: "Eğitimli ve eğitimsiz insanların inançları her millette farklılık gösterir; zira eğitimliler soyut fikirleri anlamaya ve genel ilkeleri belirlemeye çalışırlar. Hâlbuki eğitimsiz sınıf, duyularla algıladıklarının ötesine geçmezler; özellikle görüşlerin ve ilgilerin farklılık gösterdiği din ve hukuk meselelerinde detaylara önem vermeden, belirlenmiş kurallara uymaya razı olurlar." (27/13). Bîrûnî aile ilişkilerinin [ana, baba ve oğul gibi sıfatların] ilâhî varlıklara nispet edilmesi konusunda şöyle der: "Hindular arasında üst sınıf [aydınlar]bu tür antropomorfik ifadelerden nefret ederler, fakat avâm kesimi ve mezhep mensupları bunları kullanmakta aşırıya giderler." (39/19). Bîrûnî, bu ayrıma dayanarak, Hinduizmi, eğitimli sınıfın inançlarıyla özdeşleştirmekte ve bundan dolayı da onu saf monoteizm olarak tanımlayabilmektedir: "Tanrı konusunda Hindular şöyle inanırlar: O, birdir; ebedî ve ezelîdir; başlangıcı ve sonu yoktur; özgür iradesiyle eylemde bulunur; kâdir-i mutlak, hakîm, hayat sahibi (hayy), hayat veren (muhyî), evreni yöneten (müdebbir) ve koruyandır; egemenliğinde eşşizdir; benzeri ve zıttı yoktur; O hiçbir şeye benzemez, hiçbir şey de O'na benzemez." (27/13). Bîrûnî, bu tespitlerini Hindu metinlerinden yaptığı alıntılarla destekler.

Bîrûnî, dinî ve beşerî hukukun kaynaklarına ilişkin bölümde, Greklerin ve Hinduların, kanunlarını bilgelerden ve krallardan aldıklarına işaret ettikten sonra, Kanunlar isimli kitabında Platon'un yaptığı gibi, Greklerin, kanun-koyucuların ilahî ilhama mazhar olduklarını düşündüklerini söyler. Bîrûnî, Hindular söz konusu olduğunda ilâhî ilhamdan söz etmemektedir; ancak onların

kanunlarının aslında değiştirildiğini ve bilginlerinin işaret ettiği gibi değişmez olmadığını kanıtlayan gayr-i ahlâkî bir hikâye anlatmaktadır. Bîrûnî, bu bölümü, İslâm'ın, anlatmış olduğu çirkin âdet ve uygulamalardan oldukça üstün olduğunu vurgulayarak bitirmektedir.

Onun putlara yönelik yaklaşımı ilginçtir. Tahmin edilebileceği üzere, o, putlara tapmanın, sadece avâma mahsus temel bir özellik olduğunu, eğitimli insanların bununla hiçbir ilgilerinin bulunmadığını düşünmektedir. Ona göre, putlara tapma, bir tür karıştırma ve tahrifin sonucu olarak ortaya çıkar. Bu konuda Bîrûnî, Galen ve Asclepius'un durumlarını anlatarak (35/16 vd.), bir Grek teorisini kabul eder ve bu teoriyi evrenselleştirir: Heykeller, "birtakım saygın kişilerin, peygamberlerin, bilgelerin, meleklerin onuruna yapılan ve yokluklarında veya öldükten sonra onların anısını canlı tutmayı, öldüklerinde insanların kalplerinde ebedî bir şükran hissi yaratmayı amaçlayan anıtlardır." (111/53). Bîrûnî daha sonra şöyle devam etmektedir: Nesillerin geçmesiyle birlikte, heykellere saygının menşei unutulmuş; bunların faydalı olduğunu düşünen eski kanun-koyucular, putlara tapmayı avâm için zorunlu hale getirmişlerdir. Bîrûnî; Tanrı'nın peygamber göndermesinden önce, bütün insanlığın putperest olduğunu savunanların görüşünü zikreder, ama bu görüşü kabul etmez. Bîrûnî, büyük bir olasılıkla, peygamberlerin getirdiği mesajların dışında, insanların, felsefenin aklî yöntemleriyle Tanrı'nın varlığını ve birliğini bilebileceklerine inanıyordu.

O halde, günümüze kadar avâmın gözettikleri gibi, putlar, ibadet şekilleri ve ahlâkî değerler bakımından dinler arasında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Bîrûnî'nin, insanlığın dinî tecrübesini, aslında bir [ve aynı] olduğunu kabul etmesini sağlayan şey, halk yığınlarınınki ile filozoflarla özdeşleştirme eğiliminde olduğu eğitimli azınlığın dini arasında gözettiği ayrıma yaptığı vurgudur. Bîrûnî, görüşünü şöyle açıklamaktadır:

Hıristiyanlığın ortaya çıkmasından önce putperest Grekler de, büyük ölçüde, Hintliler ile aynı görüşleri paylaşıyorlardı. Grek seçkinleri, dinî ve felsefî konularda Hintli âlimler gibi düşünürken, Grek halkı Hint halkı gibi putlara tapıyordu. (24/12).

Hakikatten sapma olarak gördüğü putperestliğin, asla düzeltilemeyeceğine inandığı için, Bîrûnî, bu görüşleri düzeltmeye çalışmadığını vurgulayan bir uyarı yaptıktan sonra, şöyle devam etmektedir:

Ancak Greklerin, kendi ülkelerinde yaşayan, popüler hurafelerin değil, bilimin ilkelerini anlamaya çalışan filozofları vardır; ziraaydınların amacı, bilimsel sonuçlara uymaktır. Hâlbuki avâm, cezalandırma korkusu olmadıkça hurafelere ve yanlış görüşlere eğilim gösterecektir… [Bîrûnî, burada iddiasına örnek olarak Sokrat ile toplumunu göstermektedir]. Hintlilerde ise bilimleri tekâmül ettirebilecek yetenek ve iradeye sahip kimseler yoktu. Bu nedenle Hinduların bilimsel görünen teorilerinin bile, çoğunlukla tam bir karmaşa içinde olduğunu görürsünüz. (24-5/12)

Bu son yorum, muhtemelen, Hinduların felsefesine değil, sadece sınırlı ölçüde onların bilimlerine yöneliktir; zira başka yerlerde felsefî çalışmalar yapan ve Grek filozofları gibi, tek Tanrı'ya inanan eğitimli Hinduların bulunduğu açıkça ifade edilmektedir.

Zira onlar [Hindular] arasında kurtuluş yolundan giden ya da felsefe ve teolojiye ilgi duyup, "sara" adını verdikleri soyut hakikati arzulayanlar, Tanrı'nın dışında başka hiçbir şeye ibadet etmezler ve onları temsil için yapılmış puta ibadeti de hiçbir zaman akıllarından geçirmezler. (113/54).

Bîrûnî'nin, Hinduların aslî inancının monoteizm olduğuna ilişkin ifadelerini böylece alıntılamış olduk. Kısaca söylemek gerekirse, Greklerden daha az olmamak üzere, Hinduların da monoteizme inanan filozofları vardır.

Bu yorumlar sırasında, insanlığın dinî tecrübesiyle ilgili düşüncesinde Bîrûnî'nin büyük ölçüde Grek felsefesinden etkilendiği ortaya çıkmaktadır. Aslında bu, şaşırtıcı değildir. Bu sempozyumdaki diğer tebliğlerde Bîrûnî'nin bilim alanındaki büyük başarılarını dinledik; bu, kendi katkılarını yapmadan önce, Bîrûnî'nin, Arapçada ulaşılabilir durumdaki Grek bilimsel kitaplarının tamamını okuduğu anlamına gelmektedir. Grek felsefesi, Grek bilimleriyle iç içe geçmiştir; dolayısıyla, bilimleri öğrenen, felsefeyi de öğrenmek zorundaydı. Edward Sachau'nun, Kitâbu't-Tahkîk'in İngilizce tercümesine (al-Bīrūnī's India) yazdığı Önsöz'de belirttiğine göre, Kitâbu't-Tahkîk'te bir düzineden fazla Grek yazardan bahsedilmiş ve bu yazarların bir kısmının eserlerinin isimleri verilmiştir. O halde Bîrûnî, hem Grek düşüncesine vâkıftı hem de Grek bakış açısına olumlu bakıyordu. Bu doğrultuda bir süre İbn Sina ile mektuplaşmış olmalıdır. Bununla birlikte, onun, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi düşünürlerin Yeni Platonculuğunu tam olarak kabul ettiğini gösteren hiçbir ipucu yoktur. Kendisinden yedi yaş küçük olan İbn Sînâ'dan

çokça etkilenmiş olması da mümkün görünmemektedir. Ancak Fârâbî'den haberdar olduğu kesindir. Grek felsefesine duyduğu sempati, muhtemelen, İsmailîliğe duyduğu sempati ile bir ölçüde dengelenmiştir. Yâkût'un İrşâd adlı eserinde (VI, 310 vd.), Bîrûnî'nin Karmatî fikirlere sahip olmasından şüphelenildiği açıklanmaktadır. Kitâbu't-Tahkîk'de (64/32) Bîrûnî de ruh göçünden bahsederken Ebû Yakup es-Siczî (GALS, I, 323; GAS, I, 574) isimli İsmailî bir yazardan iktibasta bulunmaktadır. Grek felsefesine ilgi duyan İsmailîlik, her ne kadar diğer dinlerin neshedilmiş olduğunu iddia etse de, aynı zamanda bunlara karşı daima olumlu bir tutum içinde olmuştur.

Bu bağlamda işaret edilmesi gereken başka bir küçük husus, Bîrûnî'nin, Kitâbu't-Tahkîk'te birkaç kez atıfta bulunduğu sufileri, bir tür filozof olarak kabul etmesidir. O, sufileri, felsefî monoteizmin bir türünü benimseyen kişiler olarak tanıtmakta (33/16) ve sufi kelimesinin (Bîrûnî, bu kelimeyi "sâd" harfiyle değil, "sin" harfiyle yazmaktadır) Grekçe'de "hikmet" anlamına gelen "sūf" kelimesinden alındığı konusunda ısrar ederek, Arapça feylesûf ile Grekçe paylāsūpā'yı ("hikmet sever") özdeşleştirmektedir. Bîrûnî, sufi kelimesinin suffā, sūf ve safā kelimelerinden türetildiğine ilişkin söylemleri de bilmektedir; ancak bu yaklaşımın kesinlikle yanlış olduğunu düşünmektedir. Bununla birlikte, safā kelimesinden türetilmesini, diğerlerine göre daha az eleştirmektedir.

O halde, Bîrûnî'nin Grek felsefesine veya İsmailîliğe sempati duymasına bakarak, onun İslam'a bağlılığı konusunda ne söylenebilir? Bîrûnî'nin, Gazneli Mahmut'un yönetiminde önemli bir mevkie sahip olduğu ve Gazneli Mahmut'un da, o dönemde çok sayıda bağımsız emirin savunduğu İmamiyye'ye karşı, Sünnî İslâm'ın güçlü bir destekçisi olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla, Bîrûnî'nin Sünnî olduğu veya en azından Sünnîlerin hassasiyetlerini zorlayacak herhangi bir açıklama yapmamak konusunda dikkatli davrandığı kabul edilebilir. Yazılarından edinilen genel izlenime göre, Bîrûnî'nin, Sünnî duyarlılıklarına yakınlığı yüzeyseldir; ancak zaman zaman, temel amacı münekkitleri susturmak olarak görünen bazı değerlendirmeler yapmaktadır. Bunun daha önce alıntıladığımız örnekleri, İslâmî uygulamaların diğer dinlerinkinden daha üstün olduğu ve hakikatten saptıkları için bâtıl görüşlerin düzeltilmesinin mümkün olmadığı hakkında söyledikleridir.

Belki bir veya iki küçük hususun açıklanmasıyla, bu genel değerlendirmenin içi doldurulabilir. Bîrûnî, Kur'ân'ın üstünlüğünden söz ederken (263/132), kendi dinî kitaplarından alıntılar yapan bazı bâtıl mezhep müntesiplerinden bahsetmektedir; hâlbuki "bu kitaplarda olanlardan (yani onların söylediklerinden) ne az ne çok hiçbir şeyi Tanrı yaratmış değildir." Kitâbu't-Tahkîk'i İngilizceye çeviren Sachau, bu cümlede biraz zorlanmış ve Bîrûnî'nin hangi mezhebi kastettiğini belirleyememiştir. Ancak Sachau, isabetli bir şekilde şunu tespit etmiştir: Bu cümle, Bîrûnî'nin, Kur'ân'ın, Tanrı'nın ezelî kelamı olduğuna inandığını ima etmektedir. Ancak burada şunu da belirtmek gerekmektedir: "Yarattı" kelimesi, Kur'ân'ın, Tanrı'nın yaratılmamış ezelî kelâmı olduğu yönündeki genel Sünnî bakışla çelişmekte ve Şiî, Mu'tezilî veya muhtemelen şaz Sünnî görüşlerle paralellik göstermektedir.

Bîrûnî, başka bir paragrafta (31/15) Hinduların avâm sınıfının benimsediği çirkin görüşlerden bahsettikten sonra, İslam'da da "teşbih, icbâr ve dinle ilgili bazı konularda tartışmanın yasaklanması gibi" reddedilmesi gereken bazı doktrinlerin bulunduğunu söylemektedir. Burada bahsedilen yasak, el-Mütevekkil'in Kur'an'ın yaratılmışlığıyla ilgili tartışmayı yasaklamasını düşündürmektedir. Teşbih, yani antropomorfizmi ise değişik ekollere mensup pek çok kelâmcı eleştirmektedir. İnsanın özgür iradesinin reddi gibi bir anlama gelen icbâr ise, Mutezile tarafından Hanbelîler ve diğer Sünnîlere; Sünnîler arasında da, Maturidîler tarafından Eş'arîlere izafe edilmiştir. Bu, Bîrûnî'nin, Maturidî çevrelere dâhil olduğunu gösterebilir; zira doğu bölgelerinde Maturidîler, önde gelen akılcı kelamcılardı. Bîrûnî, başka paragraflarda bazı Mutezilî yazarları, söz gelimi Câhız'ı coğrafya konularında kafa karışıklığından (204/100) ve Zurkân'ı da Budizm hakkındaki yanlışlarından dolayı (7/4) eleştirmiştir.

Son olarak, Bîrûnî'nin, doktor ve filozof olan Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî hakkında yazdığı kısa Risâle'de, er-Râzî'yi Maniheizm'e yakınlığı nedeniyle eleştiri konusu yaptığına işaret edilebilir. Bîrûnî, büyük bir araştırmanın ardından Mani'nin Sifru'l-Esrâr isimli kitabını bulup okuduğunda ne büyük bir hayal kırıklığı yaşadığını anlatmaktadır. Felsefedeki monoteist eğilime yakınlık duyan Bîrûnî gibi bir kimse için, Mani'nin düalizmi kesinlikle kabul edilemezdir.

Sonuç olarak, bu kısa bildirinin şunu kanıtlamasını umut ettiğimi belirtmeliyim: Ebû Reyhân, öteki dinlerle ilgili bilgileri toplayan mekanik bir koleksiyoncu ve derleyici değil; bilakis, öteki dinlere, bir bütünün parçaları olarak olumlu yaklaşan bir düşünürdür. Ancak bu yaklaşımı, İslâm'ın hak din olduğuna ilişkin kişisel kabulüyle çelişmeyecek bir şekilde sunulmuştur.

***

(Alıntılar, Edward Sachau'nun Alberuni's India (Londra, 1888) adlı tercümesinden yapılmıştır. Alıntılardaki ilk sayı, tercümenin; ikincisi ise, orijinal metnin (Londra, 1887) sayfa numarasını göstermektedir. Risâle'nin er-Râzi hakkındaki bölümü, D. M. Dunlop'un, Arab Civilization to AD 1500 adlı eserinde (Londra, 1971) 237-239 sayfalarında bulunabilir.)

Kitâb'üt-Tahkîk ma li'l-Hind adlı eserde
Hint Okyanusunu anlatan bir çizim.

Kitap Tanıtımı ve Tenkitler

Ebû Reyhan El-Birûnî, **Maziden Kalanlar (El-Âsâr el-Bâkiye),**
çev. D. Ahsen Batur (Selenge: İstanbul, 2011), 455 s.

Eserin tanıtımını yapmadan önce, çevirmenin Birûnî hakkında verdiği bilgilerden bahsetmek yararlı olacaktır. Çevirmen metne ilk olarak Birûnî'nin nerede ve ne zaman doğduğunu ele alarak başlar. Daha sonra onun eğitimine kiminle ve nasıl başladığı konusunda hiçbir kayıt bulunmadığını aktarır. Fakat baba desteğinden mahrum bir kişinin o dönemde el yazmalarına nasıl ulaştığı konusu irdelendiğinde, Birûnî'nin saraya şifalı otlar ve ilaçlar getiren bir Türkmen doktordan söz etmesinden yola çıkarak bu kişinin yardımıyla saray kütüphanesine ulaştığı bilgisini verir.

Çevirmen daha sonra Birûnî'nin etnik mensubiyetini tartışarak Pers, Kürt ve Batılı kaynakların iddialarını çürüterek Türk olduğunu ortaya koyar. Ardından literatürel olarak Birûnî olarak mı yoksa Beyrûni olarak mı yazılacağı konusunu ele alır. Yakut el-Hamevi'nin *Mûcem el-Udebâ* adlı eserini örnek vererek, kitapta onun adının "Muhammed b. Ahmet Ebu'r-Reyhan el Beyrûni el- Havarizmî" olarak verilmesinden bahsedip Beyrûnî'yi sıfat olarak tanımlandığını, Farsçadaki berranî (dışarıdaki) kelimesinden geldiğini aktarır. Bu sıfatı da Havarizm'de çok az kaldığından, Havarizm halkının da gurbete gidenlere ve gariplere "Beyrûnî" şeklinde andıklarından dolayı bu ismi aldığını aktarır. İlk olarak Beyrûn şeklinde kullanıldığından daha sonraları da Birûn şeklini aldığından bahsedip zaman içinde değişikliğe uğradığını, örneğin "eskiden eczahane şeklinde yazığımız kelimeyi şimdi eczane olarak yazıyoruz" diyerek farkın buradan kaynaklandığını ve her iki yazımın da doğru olacağını belirtir.

Konu, Birûnî'nin eserleri ve diline geldiğinde onun kitaplarını Arapça yazdığını fakat Arapçanın anadili olmadığını, Arapçasının da akıcı bir Arapça olmadığı bilgisini verir. Yapılan tespitlere göre irili ufaklı 180 eser kaleme aldığını ve yaklaşık 13.000 sayfa yazdığını ama günümüze intikal eden çok az eserinin mevcut olduğunu dile getirir. Çevirmen "Üstadın eserleri, konuları itibariyle değişik meseleleri ele almakla birlikte, ancak seçkin (elit) tabakaya hitap eden eserler olduğu için, avam arasında pek rağbet görmemiştir. Zamanın ordinaryüs profesörü durumundaki bir kişinin sıradan insanlar için eser yazması ve sıradan insanların da onun yazıklarını anlamaları zaten düşünülemezdi" ifadesini kullanır ve haklı olarak filozof, matematikçi, astronom fizikçi, jeolog, coğrafyacı, tarihçi, farmakolog ve edebiyatçı olan Birûnî'yi anlamakta bugün bile zorluk çekmekte olduğumuzu belirtir. Ayrıca Birûnî'nin eserlerinin hem dilimize çevrilmesi, hem de anlaşılması konusunda Batıdan çok sonra eserleriyle tanışmış olduğumuzu dile getirir.

Birûnî zamanının en parlak âlimi idi; öyle ki çağdaşlarından birkaç adım öteye geçmesinin sebebi çeşitli ülkelere ziyarette bulunması ve Harzemce, Farsça, Arapça, Sanskritçe, Süryanice ve Yunanca'ya hâkimiyetinden dolayı çalışmalarında kullandığı kitapları birebir kendisi çevirerek inceleme fırsatı bulmuştur. O, son nefesine kadar ilimin peşini bırakmamış, ilim aşığı, kanmak nedir bilmeyen, ilme susamış bir kişi olmuştur.

El-Âsâr el-Bâkiye, tahmini olarak Hicri 390-391 yıllarında, Arapça olarak kaleme alınmıştır. Yirmi bölümden oluşan eseri Birûnî, Emir Şems el-Meali (Kabus b. Veşmgir)'ye ithaf etmiştir. Kitapta Birûnî, Emir Şems el-Meali'yi övgüyle andıktan sonra bu kitabı ona gelen bir ricadan dolayı kaleme aldığını belirtmiştir. Giriş kısmında yazar gece ve gündüzün ne olduğunu, ikisinin toplamının ne kadar olduğunu, başlangıç saatlerinin ne zaman başladığını izah edeceğinden bahsetmiş ve günün üzerine kurulan şeyleri anlamamızın gece ve gündüzü anlamaktan geçtiğini söylemiştir.

Yazar birinci bölümde iki başlık altında gece ile gündüzün oluşumundan hangi kültürlerin gece ile günü başlattığını hangilerinin gündüz ile başlattığından bahsetmiş ve gece gündüz sürelerini tartışmıştır. Amacını ise şu şekilde belirtmiştir: "Benim burada tartışarak itirazda bulunmaktan maksadım, bazı felsefi veya fiziki sebeplere binaen kaçınılmaz olan bu huşuların Kur'an'da beyan edilenlerin aksini ispat ettiğini düşünen ve görüşlerini bir fakih ve

müfessirin görüşüne istinat ettirenlerin şüphelerini ortadan kaldırmaktır" (ss. 41-46).

İkinci bölümü üç başlık halinde, gece ve gündüzden oluşan ayların ve yılların mahiyetini ele alarak; bir yılın kaç günden oluştuğunu, Şemsi yılı, Kameri-Şemsi yılı ve Hintlilerin kullandığı takvim içerisindeki yılların bilgisini vermiştir. Üçüncü bölümde çeşitli halkların farklı tarih hesapları kullanması konusu üzerinde durmuş ve bu halkların tarih hesaplamalarından ve tarihi başlatma zamanlarından (örneğin Buhtanassar tarihi, İskender tarihi, Hicri tarih, Yezdigerd tarihi) bahsetmiştir (ss. 47-51).

Birûnî, üçüncü bölümün içinde küçük başlıklardan biri olan İskender Tarihi'ni anlatırken İskender'in Zülkarneyn olarak bazılarınca anıldığı bilgisini vermiş ve üzerinde durulması gereken bir konu olduğunu söyleyerek bunu dördüncü bölümün konusu olarak ele almıştır. Birûnî bu bölümde Zülkarneyn'in kim olduğuna dair savlar ortaya atmıştır (ss. 79-85).

Yazar, daha önce her milletin kendine özgü bir tarih kullandığını, keza farklı tarihler kullandıkları için de aybaşlarının ve aylarda bulunan gün sayılarının değişik olduğu mevzusunu sebepleriyle sunmuştur. Beşinci bölümde (ss. 86-122) önceki tarihlerde kullanılan aylar başlığını atarak Perslerin, Soğdiyanların, Batılıların, Yahudilerin, Süryanilerin, Arapların aylarını tanıtmış ve ay hesaplamalarını neye göre yaptıkları bilgisini vermiştir.

Birûnî tarih hesaplamaları, hükümdarların saltanatları ve onlarla ilgili rivayetler başlığını verdiği altıncı bölümde, insan ömrünü ele alarak çeşitli halkların (Pers, Eşkânî, Sasani) kronolojilerini incelemiştir. Ayrıca bölümün sonunda halifelikte kullanılan unvanların listesini vermiştir. Dikkate şayan bölümlerden biri de sahte peygamberler ve aldatılmış topluluklar başlığı altında incelediği yedinci bölümdür. Burada Birûnî sahte peygamberleri ve tarih hesaplama sistemlerini kullananlardan bazılarını konu edinmiş ve Budasef, Mani, Mazdak, Müseyleme, Bahafirid b. Mahfuridin, Mukanna, Hallac, İbn-i Ebû Zekeriyya, İbn-i Ebu'l Asakir adlı kişilerin hayatları hakkında bilgiler vermiştir (ss. 123-194).

Eserin takip eden bölümlerinde çeşitli halkların bayram, festival ve oruç tarihlerini ve bunlar hakkında bilgileri aktarmıştır. Sekiz ile on dokuzuncu bölümler arasında sırasıyla Pers aylarındaki bayramlar ve nevruz; Soğd aylarındaki festivaller; Harezmlilerin

festivalleri; Harezmşah'ın Harezm festival takviminde yaptığı reform; Rumlarda ve diğer halklarda Rumi Takvimi günleri; Melki Hıristiyanların kullandıkları Süryani takvimindeki bayramlar ve önemli günleri; Hıristiyan orucu, müşterek kutlanan bayramlar ve anma günleri; Nesturi bayramları, yortuları ve oruç günleri; eski Mecusilerin bayramları ve Sabiilerin oruç ve bayram günleri; Arapların cahiliye dönemindeki bayramları; Müslümanların önemli günleri ve festivalleri hakkında bilgiler vermiştir (ss. 195-361).

Yirminci bölümde (ss. 362-391) ise, Ay'ın menzilleri, doğuş ve batış anları ve görünüşleri hakkında bilgiler verip, bu bilgilerin gerekliliğini şöyle dile getirmiştir: "Bu bilime vakıf olmanın tek yolu, Güneş yılı günlerinde Ay menzillerinin doğuş vakitlerini iyi öğrenmektir. Bu bilgi, konunun bel kemiğini oluşturduğu için öğrenilmesi gerekli bir bilgidir …" Ayrıca rüzgârlar hakkında bilgiler ve yıldız haritalarının yapımından bahsetmiştir.

Sonuç bölümünde Birûnî, kitabını kendisine ricada bulunan bir kişinin sualini cevaplamak üzere yazmaya başladığını ve "insanlığın geçmişteki ahvali hakkındaki görüşlerini yenilemeye rehberlik edeceğini, çeşitli peygamberler ve hükümdarların dönemleriyle ilgili şüpheleri ortadan kaldıracağını, kendi inançları ve ritüellerini çok beğenen Yahudi ve Hıristiyanlara doğru yolu göstermeyi amaçladığını" belirtmiştir.

Eserde çoğunlukla coğrafya ve tarih bilgilerinin verilmesinin yanı sıra dini konular hakkında da bilgiler verilmiştir. İlk olarak, döneminde ele aldığı konulardan mahrum kalmış ve bunlara susamış olan kişileri aydınlatma amacını güden, edindiği bilgilerin üzerine bir tuğlada kendisi ekleyen Birûnî'ye, daha sonra da bu eseri Türkçemize kazandıran ve Birûnî'yi hatırlamamıza yardımcı olan çevirmene teşekkürü borç bilirim. Birûnî'nin eserlerinin listesinin çevirmen tarafından esere eklenmesi bu konuda çalışmalar yapacak olanlara yol gösterir mahiyettedir. Son olarak, Birûnî'nin bize miras bıraktığı diğer eserlerin çevrilmesi ve onunla ilgili çalışmaların artırılması ümidiyle iyi okumalar dilerim.

Mehmet MASATOĞLU
(Yüksek Lisans Öğrencisi,
Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü)

Günay Tümer, **Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dini,**
(Ankara: Ay yıldız, 1975), 164 s.

Tarih boyunca Türkler ve İslâm dünyası Hint Alt Kıtası ile siyasi ve kültürel ilişkiler içinde olmuştur. Özellikle 10. ve 11. yüzyıllarda gerek Gazneli Mahmut'un yapmış olduğu seferler, gerekse Türklerin Hint'e girip devlet kurmasıyla siyasi olarak ilişkilerin güçlendirilmesi kültürel anlamda Hint'i tanıma imkânı vermiş ve böylece bu dönemde yaşamış olan düşünürler pek çok eser ortaya koymuştur. Bu dönemde yaşamış olan ve Hint düşüncesiyle Türk ve İslam düşüncesi arasında köprü kuran ilk düşünür de Harezmli bir Türk olan Bîrûnî'dir. Onun yazmış olduğu *Kitâb'üt-Tahkîk ma li'l-Hind* adlı eseri Hint dinini ve kültürünü anlamamız ve tanımamız için Türk ve İslâm dünyasında önemli bir yere sahip olmuştur. Fakat Bîrûnî'den sonra Hint Alt Kıtası'na Türk ve İslam dünyası gereken ilgiyi gösterememiştir. Zaman zaman birkaç çalışma yapılmış olsa da aradan geçen on asırlık boşluğu kapatmaya yetmemiştir. Bu konuya dikkat çeken Cemil Meriç, *Bir Dünyanın Eşiğinde* adlı eserinde Bîrûnî'nin öneminden bahsederken "…Biz Harezmli bilginin kitabını, bir daha açmamak üzere kütüphanemizin tozlu raflarına atmıştık …" şeklinde de eleştirmiştir.

Aşağıdaki satırlarda tanıtacağımız, merhum Günay Tümer Hocamız tarafından kaleme alınan *Bîrûnî'ye Göre Dinler ve İslâm Dini* adlı çalışma, hem Bîrûnî'yi yeniden tanıtan hem de onun gözünden kendi dönemindeki diğer dinleri ve İslam dinini yakından ele alan önemli bir eserdir. Yazar bu çalışmayı yapmasının nedenini, hem çeşitli dinler üzerine araştırma yapan, edindiği bilgileri karşılaştıran ve ilmi metotlarla objektif bir biçimde değerlendirebilen az sayıdaki bilginlerden biri olması hem de onun samimi ve dindar bir Müslüman olmasına bağlar.

Yazar eserine başlamadan önce Müslümanların VII. yüzyılda gerçekleşen fetihlerle Yunan, Eski İran, Zerdüştlük, Sabiîlik, Hinduizm ve Buddizm gibi dinlerle temasa geçmeye başladığından bahseder. Daha sonra karşılaşılan ve ilişki kurulan kültürlerin ve dinlerin etkisiyle ortaya konan önemli eserlerden detaylıca bahseder (s. 1-9). Bîrûnî'nin ilim dünyasındaki önemini ve objektif bakışını göstermeye çalışan bu eser giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşur.

Eserin birinci bölümü (s. 11-61) Bîrûnî'nin nereli olduğu, nerede doğduğu, aldığı eğitimi, kişiliği ve eserleri hakkında bilgi verir.

Yazar onun doğumu hakkında Yâkut İbn Ebî Usaybia'nın vermiş olduğu tarihle öğrencisi Ebu'l- Fazl es Serahsî'nin verdiği bilgiyi karşılaştırır. Ayrıca Bîrûnî'nin ilmi çalışmalarını on yedi yaşında yapmaya başladığından, ilk büyük eseri olan *El- Âsâru'l- Bâkiye*'den ve İbn Sina ile fizik, astroloji gibi konular hakkında tartıştığından bahseder. Arapça, Farsça, Rumca, İbranice ve Sanskrit bildiğinden bahseden yazar onun Hint'le nasıl temasa geçtiğinden tıp, eczacılık, felsefe ve astroloji gibi konular hakkında Sanskrit'ten Arapça'ya çeviri yaptıktan sonra Yunan kültürüne yöneldiğinden bahseder. Yazar, Bîrûnî'nin kültürleri başarılı bir şekilde birbirine aktarmasından dolayı aldığı övgülere de yer verir. İlmi kişiliği hakkında objektif, akılcı, eleştirel, araştırmacı ve karşılaştırma metoduna önem verdiğinden birçok yerde bahsederken, bununla birlikte dini kişiliği hakkında da Bîrûnî'nin taassubu sevmediğinden, ayet-hadislere önem verdiğinden ve bilgisinin birçok mezhep farklılıklarını kapsayacak şekilde geniş olduğundan bahseder.

İkinci bölümde (s. 63-108) Bîrûnî'nin tarih anlayışı ve metodu hakkında bilgi verirken *Tenkîhu – Tavârih, Târîhu Eyyâmi's- Sultan Mahmûd* gibi eserlerinin günümüzde mevcut olduğunu dile getirir. Onun tarih çalışmalarının önemli bir kısmını Dinler Tarihi oluşturması bakımından ayrı bir başlık altında değerlendiren yazar bu konu hakkında detaylı bilgiler verir. Yazar, mukayeseyi başarılı bir şekilde gerçekleştiren Bîrûnî'nin yapmış olduğu karşılaştırmaları; aydın-avam, çeşitli dinlerde tanrı kavramını ifade eden kelimeler, tenasüh, cennet-cehennem, melek, teslis gibi çeşitli kategorileri örneklerle destekleyerek değerlendirir.

Bîrûnî'nin diğer dinlere ve İslam'a bakışı kitabın üçüncü bölümünü oluşturur. (s. 109-142) Bu bölümde yazar Bîrûnî'nin araştırmalarını şahsi gayretiyle yapmış olduğuna dikkat çeker. Daha sonra Dinler Tarihi ile ilgili yazmış olduğu *Kitâb'üt-Tahkîk ma li'l-Hind* adlı eserinin önemini belirterek en çok üzerinde durduğu dinin Hinduizm olduğunu dile getirir ve Hinduizm'den başlayarak Bîrûnî'nin diğer dinlere nasıl baktığını ele alır. Yazar Bîrûnî'nin Hinduizm'le ilgili bilgi verirken onun aktardığı bilgilerin ağırlıklı olarak Vişnu mezhebi kaynaklı olduğuna da dikkat çeker. Bununla birlikte yazar Bîrûnî'nin Vedaları vahiy olarak gördüğünden, Hint aydını ve avamı arasında inanç farklılıkları olduğunu düşünmesinden, yeri geldiğinde Hint'i eleştirdiğinden de bahseder. Bîrûnî'nin Budizm hakkında yeterli bilgi verememesi konusunda ise yazar Sachau ile

hem fikir olduğunu dile getirir. Yazar Bîrûnî'nin Zerdüşt'ü Budda gibi mütenebbi (peygamberlik iddiasında bulunan) görmesinden bahseder. Ayrıca Avesta'dan söz ettiği için içindeki bilgilerden haberdar olduğunu düşünür.

Maniheizm'den bahsederken Bîrûnî'nin Hıristiyanlıkla sık sık mukayese ettiğinden, hayvan öldürmemeleri konusunda Hintlilerden etkilenmiş olabileceğini düşünmesinden bahseder. Sâbiîlik, Eski Yunan Dini ve Arap Putperestliği konusunda bilgi verirken de Bîrûnî'nin mukayeseli metodu kullanmış olduğunu çeşitli örnekler vererek göstermeye çalışır. Yazar Bîrûnî'nin Hıristiyanlıkla ilgi vermiş olduğu *el-Âsâru'l-Bâkiye* adlı eserinden bahseder. Ayrıca onun Hıristiyanlar arasında İsa'nın tabiatıyla ilgili yorum farklarını bildiğinden ve Müslümanlara yakın olan görüşün Arius'un görüşü olduğunu kabul ettiğini de belirtir. Bîrûnî'nin önemle üzerinde durduğu dinlerden biri olan Yahudilik hakkında ise onun en çok Yahudi takvimleriyle ilgilenmesinden; Tekvin, Çıkış, Levililer, Tesniye gibi bölümlerden nakiller yapmasından dolayı onun Tevrat hakkında malumat sahibi olduğundan bahseder. Bununla birlikte yazar o dönemde Hıristiyanlar arasında kullanılan *Yetmişler Çevirisi* olarak adlandırılan bir Yunanca Tevrat'ın var olduğunu bilmesine de değinir.

Son başlığı İslam'a ayıran yazar Bîrûnî'nin İslam'ı çok iyi anladığından, Tefsir, Hadis, Kelam, Tasavvuf, Felsefe, Fıkıh gibi alanlarda verilen eserleri incelemiş olduğunu dile getirir. Bîrûnî'nin dinle devletin birleşmesini beşeri hayatın en iyi şekilde gelişmesine sebep olacağı konusundaki inancından, kronolojik konuları ele alıp cetveller düzenlediğinden, İslam'da kullanılan Allah kelimesinin özel bir duruma sahip olduğunu düşünmesinden de bahseder.

Yazar çalışmanın sonuç kısmına (s. 143-144) Bîrûnî'nin farklı bir çalışma metodunun kullandığını ve bunun da anlaşılmış olmasını ümit ederek başlar. Arkasından Bîrûnî'nin kendine has bir şekilde ilmi konuları ele almasından, bilgi çeşitliliğinin yanında bu bilgi alanlarındaki derinleşmesinden ve eşine az rastlanır bir ilim adamı olduğundan bahseder. Eser boyunca, onun iyi bir dindar Müslüman olmasını, titizlikle çalışmasını ve objektif davranmasını yeniden vurgular. O dönemin içinde sahip olduğu imkânlar çerçevesinde dinleri derinden araştırmasını bu dinler arasında benzerlikleri ve farklılıkları tespit etmesinin Dinler Tarihi açısından ne denli önemli bir yere sahip olduğundan bahseder.

Bîrûnî'nin hayatı, eserleri, çalışma yöntemi ve dinlere bakışı hakkında önemli bilgiler veren bu eser hakkında birkaç şey söyleyerek yazımızı tamamlayacağız. Yazarın, çok yönlü bir bilim adamını ele almasından dolayıdır ki, Bîrûnî'nin hayatı ve kişiliği hakkında vermiş olduğu detaylı bilgiler oldukça önemlidir. Eserin yazılmış olduğu tarih göz önünde bulundurulursa, mevcut eserlerin orijinallerinin kullanılması ve oldukça ayrıntılı bir kaynakça kullanılması eseri zengin ve önemli kılmaktadır. Sonuç olarak, Bîrûnî'yi yakından tanıma imkânı vererek, onun eserlerine yönelik çalışmaların önünü açacak ve yol gösterecek nitelikte bir eserdir.

Beyza Aybike BENLİ
(Yüksek Lisans Öğrencisi,
Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü)

Emine Sonnur Özcan, **Bilgi Büyücüsü Bîrûnî**
(İstanbul: Ötüken, 2011), İkinci Basım, 159 s.

Ebu Reyhan el Bîrûnî hakkında, onun hayatını, bilimsel görüşlerini ve kişisel özelliklerini konu edinen "Bilgi Büyücüsü Bîrûnî" adını taşıyan eser 159 sayfadan oluşmaktadır. Eser bir önsöz ve temel olarak iki bölümü ihtiva etmektedir. Birinci bölümde Bîrûnî'nin yaşamı, ilmi kişiliği ve toplumsal konumuna dair bilgiler verilirken ikinci bölümde onun eserlerinden yapılan seçmeler verilmiştir. *Tahkîk mâ li'l- Hind/ Hindistan Tarihi, Asârü'l Bâkıye/ Eski Milletler Tarihi, Kitâbü's- Saydele fi't-Tıb Mukaddimesi ve Bîrûnî'nin İbn Sîna'ya Yönelettiği sorular ve İbn Sîna'nın cevapları* Bîrûnî'nin eserlerinden yapılan seçmeler kısmının içeriğini oluşturmaktadır.

Bîrûnî, eserde farklı bağlamlarda işaret edildiği üzere, bilime ve öğrenmeye karşı dur durak bilmeyen bir merak ve çalışma azmi ekseninde hayatını sürdürmüştür. Bilimsel faaliyetleri ile kişisel varlığı arasında sağlıklı bir irtibat kurarak zihinsel melekelerini tümüyle bilime adamıştır. Bîrûnî'nin hayatı, kitabın ilk 72 sayfalık

kısmından anlaşıldığı üzere, hayatının amacı haline getirdiği bilimsel faaliyetleri ile bu bilimsel faaliyetlerin yerine getirilmesini mümkün kılacak bir ortam bulma gerilimi içerisinde geçmiştir. Bîrûnî İslâm medeniyetinin ve kültürünün zirve noktalarından olan Harezm bölgesinin Kâs şehrinin varoşlarında, 973 yılında, dünyaya gelmiştir. Bu şehir Türklerin yoğun bir biçimde yaşadığı bir yer olmasının yanında, yazarın ifadesine göre, kadîm Harezm ülkesinin merkeziydi. Harezm bölgesiyle ilgili olarak verilen bilgilerden bir diğeri de bölgenin önemli bir ticaret merkezi olduğu yönündedir. Çok kültürlülüğe imkân verecek derecede farklı unsurları barındıran bu bölgede farklı diller konuşulmaktaydı ancak ilim dili, dönemin genel durumuna benzer biçimde, Arapça idi.

Yaşadığı bölgeyle ilgili verilen bilgilere ek olarak kitapta Bîrûnî'nin şahsıyla ilgili bilgilere de yer verilmektedir. Bîrûnî'nin annesi ve babası O çok küçük yaşlardayken vefat etmiştir. Bîrûnî ismi Farsça'da dış anlamına gelen "bîrûn" kelimesinden türemiştir. Zira Bîrûnî, Kâs şehrinin dışında doğmuştur. Bu bilgi üzerinde durulduğunda Bîrûnî'nin doğma büyüme bir saraylı olmadığı söylenebilir. O kendisini geliştirmek ve yetiştirmek suretiyle dönemin büyük devlet adamlarının dikkatini çekmiştir. Bîrûnî'nin öğrenme kabiliyeti daha öğreniminin ilk dönemlerinde ortaya çıkmış ve sergilediği dehâ hanedanlık ailesine dek ulaşmıştır. Onun yeteneğinin methini duyan Ebû Nasr Mansûr bin Irâk, Ebû Reyhan'ı himayesine almıştır. Bu himaye Bîrûnî'nin yetişmesi ve bilgi birikiminin gelişmesine katkı sağlamıştır. Ebû Reyhan, bu dönemde, farklı dillerde birçok eseri okuma ve tetkik etme imkânına sahip olmuştur. Ayrıca VIII- IX. asırlarda önemli bilginlerin yetiştiği bir ilim merkezi olan Harezm'in ilmi havasını teneffüs etmesi onun gelişimine etki eden faktörlerden bir tanesidir. Bîrûnî'nin Ebû Mansûr'un himayesindeki ilim yolculuğu 22 yaşına gelinceye kadar devam etmiştir. 995 senesinde Memûnîler Harezm'i işgal edince Ebu Reyhan Kâs şehrini terk etmek zorunda kalmış ardından yaşadığı bir kararsızlık dönemini takiben, yazarın ifadesiyle, seçimini ilimden yana kullanarak Rey şehrine gitmiştir. Bîrûnî burada, başka bilginler tarafından da yaklaşık olarak aynı dönemlerde bulunduğu ifade edilen, sekant teoremini bulmuş ve bunu hâmisi Ebû Mansûr'a ithaf etmiştir. Rey şehrinde sıkıntılı bir dönem geçiren Ebû Reyhan, ilk eseri olan Asâru'l Bâkıye'yi yazdığı Kâbûs bin Vaşmgir'in sarayına intisap etmiştir. Onun İbn Sîna ile mektuplaşmaları da bu döneme rastlamaktadır. Bîrûnî, ülkesinden ayrı geçirdiği bu zaman diliminin ardından,

Memûnî hükümdarı Ebu'l Hasan'ın veziri Suheylî'nin davetine icabet etmiştir.

Suheylî dönemin ünlü bilim adamlarını sarayında toplamıştı. Bîrûnî ilmi çalışmalarına bu sarayda devam etti ancak dönemin tarihsel olayları sonucunda Memûnîler, Gazneliler tarafından yıkıldı. Bîrûnî bu dönemde Memûnîlerin iç sorunlarına dair politik görevler üstlenmiş; hitabetinin ve ikna ediciliğinin gücü dolayısıyla 'altın ve gümüş dilli' olarak vasıflandırılmıştır. Ebû Reyhan'ın Memûnîler cephesindeki bu aktif durumu, Sultan Mahmut'un Memûnîleri mağlup etmesinden sonra, onun aleyhine bir duruma dönüşmüş ve Ebû Reyhan sürgüne gönderilmiştir ancak daha sonra ünlü bilginin ününü duyan Sultan Mahmut Bîrûnî'yi himayesine almıştır. Bîrûnî Gazne'de kaldığı iki yıl esnasında Hint matematiği ve astronomisi üzerine çalışmıştır. O bu dönemde Sanskritçeye yönelmiş ve bildiği diller arasına bu dili de eklemiştir. Yine bu dönemde Bîrûnî, Hindistan'a seyahatler düzenleyerek Hint kültür ve bilimini yerinde görerek bu konudaki bilgi ve birikimini arttırmıştır.

Yazar, Gazneli Mahmut'un himayesinde geçirdiği on üç yılı, Bîrûnî'nin büyük eserlerini tamamladığı yıllar olarak vasıflandırmaktadır. Ebû Reyhân, 1025 yılında *Kitabût't- Tahdîd* (Şehirlerin koordinatlarının belirlenmesi) tamamlamıştır. Bu eserinde o, bugün jeodezi olarak bilinen bir ilim dalı keşfettiğini öne sürmüştür. Bîrûnî'nin bu iddiası aslında hem kendi bilimsel konumunun ulaştığı noktayı göstermekte hem de İslâm dünyasının o dönemde ulaştığı konum hakkında bilgi vermektedir. Zira Bîrûnî'nin yeni bir bilim dalı keşfettiğine dair iddiası, Bîrûnî'nin kendisinden önceki bilgi birikimini alarak bu bilgi birikiminin üstüne çıktığı şeklinde okunabilir. Yeni bir bilim dalı keşfetmek için önceki bilim adamlarının eserleri üzerine yalnızca çalışmak yeterli değildir. Yeni bir sorunsalın var olduğunu ve bu sorunsala geçmiş bilim adamlarınca işaret edilmediğini iddia etmek için geçmişe dair bilginin eleştirel bir süzgeçten geçirilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda işaret edilebilecek bir değer husus, Bîrûnî'nin ulaştığı seviyenin altında yatan başka sebepler olduğudur. Zira Ebû Reyhan'ın yetişmesini sağlayan ortam ve hükümdarların veya büyük devlet adamlarının desteği olmaksızın bu derece büyük bir dehanın yetişmesi yalnızca kaderin bir tecellisi olarak okunabilirdi. Büyük ilim adamlarının büyük otorite ve güçlerle olan ilişkisi yalnızca Bîrûnî özelinde değil İslam dün-

yasında ve tarihinde yetişen birçok merkezi figürde görülebilir. Örneğin Gazali, İbn Sîna ve İbn Haldun gibi kendi dönemleri ve kendilerinden sonraki dönemlerde düşünce tarihi açısından farklılık yaratan düşünürler, her ne kadar inişli çıkışlı ve farklı mahiyetlerde olsa da, devlet otoritesiyle bir birliktelik içerisinde olmuşlardır. Bîrûnî özelinde bu ilişki, kitabın konuyla ilgili ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla, tipik bir bilim adamı- devlet ilişkisi içerisinde cereyan etmiştir. Sultan Mahmut'u, yazarın ifadesiyle, tipik bir "gelenekçi Sünni"(s. 37) olmasına rağmen Bîrûnî'ye kayıtsız kalamamaya iten saik, bilgi ile güç arasındaki zorunlu ilişki olarak okunabilir. Burada, yazarın Sultan Mahmut'un "gelenekçi bir sünni" oluşuyla onun Hint ilimlerine ilgi duymayışı arasında doğrudan ilişki kurması, dikkat çeken bir husus olarak göze çarpmaktadır. Sultan Mahmut'un Bîrûnî'yi himaye etmesinin arkasındaki nedenler, çoğaltılabilir ancak yazarında ifade ettiği üzere, bunların en belirgini Bîrûnî'nin döneminde önde gelen bir bilim adamı olmasıdır. O yine Sultan Mahmut'un himayesinde olduğu dönemde, 1029 yılında *Kitâbu't Tefhîm* isimli matematik, coğrafya ve astronomi gibi farklı ilimlere dair bilgiler içeren eserini kaleme almıştır. Ebu Reyhan'ın ünlü eseri *Tahkik mâ li'l Hind* ise Sultan Mahmut'un ölümünden sonra, 1030 senesinde, tamamlanmıştır. Sultan Mahmut'un ölümünden sonra ise Bîrûnî Gaznelilerin hükümdarı Sultan Mesut'un himayesinde çalışmalarına devam etmiştir.

Yazar'a göre Sultan Mahmut'un ölümünden sonra tahta geçen hükümdar Sultan Mesut dar görüşlü bir hükümdardı ancak yazarın işaret ettiği bu dar görüşlülük onu Bîrûnî'ye bigâne kalmaya sevk etmemiştir. Yine yazarın ifadesine göre, Sultan Mesut'un astronomi ve diğer ilimlere düşkünlüğü, onu sarayında bir âlimler topluluğu oluşturmaya sevk etmiş Bîrûnî'de onun sarayında bulunan âlimler içerisinde yer almıştır. Bîrûnî, bu dönemde Sultan Mesut'a ithaf ettiği *Kanûnü'l- Mesûdî* adındaki astronomi, coğrafya ve matematik gibi birçok farklı bilimlerde *Kanun* yani ansiklopedi tarzında hazırladığı eserini yazmıştır. Bu eserin yazımının ardından, yazarın aktardığına göre, Sultan Bîrûnî'ye bir fil yükü gümüş altın para vererek onu ödüllendirmek istemiş; ancak Bîrûnî, "*dünya malında gözü olmadığını"* söyleyerek bu teklifini geri çevirmiştir. Bu olay Bîrûnî'nin bilim karşısında, maddi çıkar ve refahın araçsallığına dair gösterdiği ahlaki bir tavır olarak okunabilir.

Sultan Mesut'un Gazneliler devletinin yaşadığı iç ve dış sıkıntılar dolayısıyla problemli bir dönemin ardından esir alınarak öldürülmesini takiben, tahta çıkan Sultan Mevdûd ile Bîrûnî arasında, diğer sultanlara benzer biçimde, iyi ilişkiler hüküm sürmüştür. Yazarın belirttiğine göre Bîrûnî, Sultan Mevdûd'a ithafen *Kitâbu'l-Cemâhîr fî Mârifeti'l Cevâhîr* adlı mineraloji ve çeşitli ilim dallarına ait bir eser ve bu eserin yanında Sultan'ın güzel huylarına dair *Kitâbu'd Destûr* adlı bir eser kaleme almıştır. Yine bu dönemde Bîrûnî farmakoloji hakkındaki eseri *Kitâbü's- Saydale* adlı en önemli eserlerinden bir tanesini yardımcısı Nehşeî'ye dikte ettirerek yazdırmıştır.

Coğrafya'dan farmakolojiye tarih felsefesinden matematiğe çok farklı dallarda eserler veren büyük bilgin Bîrûnî'nin ilmi kariyer ve kişiliğinin merkezi ilgisini, Yazarın- *E. S. Kennedy* tarafından yazılan *Dictionary of Scientific Biography* adlı ansiklopedi maddesine dayanarak- verdiği grafikten hareketle bakılacak olursa, astronomi oluşturmaktadır. Bu grafiğe göre Ebû Reyhan astronomi ile ilgili olarak 8'i büyük çapta olmak üzere toplamda 35 eser vermiştir. Bîrûnî, astronomiye olan bu ilgisini bilim din ilişkisi içerisinde haklılaştırarak kendisine yöneltilen eleştirileri bertaraf etmeye çalışmıştır. Ona göre astronomi ve diğer ilimler Allah'ın yarattığı varlıklar üzerine düşünmek anlamına geldiği için din açısından mahzurlu değil bilakis teşvik edilen bilimlerdir. Bîrûnî, astronomiye olan ilgisini yalnızca yazmış olduğu eserlerle değil aynı zamanda yapmış olduğu farklı rasatlarla (gözlem) da ortaya koymuştur. Yazar'a göre, Bîrûnî'nin *Kânûnu'l Mesûdî* adlı eseri onun astronomi dalındaki şaheseridir ve İbn Sîna'nın tıp alanında yazdığı *Kânûn'*un astronomi alanındaki muadilidir. Ebû Reyhan'ın ilmi kişiliğinin hakkında yazar, onun yapmış olduğu bir dizi bilimsel keşiften bahsetmektedir. Bunlara, Maddelerin yoğunluğunun ve yerkürenin yarıçapının ölçülmesi gibi önemli çalışmalar, örnek olarak verilebilir.

Klasik anlamda aklî ilimler olarak nitelendirilen ilimlerin doğa bilimleri ve matematik alanında yoğunlaşan Bîrûnî, *Tahkîk mâ li'l Hind, Asâru'l Bâkıye, Ahbâru'l Harezm* gibi tarih ve sosyal bilimler sahasında değerlendirilebilecek eserlerinde toplum felsefesiyle ilgili görüşler öne sürmüştür. Yazarın ifadesine göre, Bîrûnî'nin anlayışında toplumun temelini iktisadi ilişkiler oluşturmaktadır. Toplumu iktisadi temelde ele alma düşüncesi Bîrûnî'nin tarih anlayışında da kendisini göstermektedir. Ebû Reyhan'a göre toplumsal olayların açıklanmasında dini yaklaşım ve açıklamalara yönelmek

doğru bir metot değildir. Bu yaklaşımıyla Bîrûnî, İbn Haldun'dan yaklaşık 400 sene önce yaşamasına rağmen onun düşüncelerini önceler gibi görünmektedir. Her ikisi de tarih üzerine eserler vermiş olan bu iki düşünürün tarih anlayışlarının benzerlik ve farklılıkları ise ayrı bir araştırma olarak ele alınması gereken bir konudur.

Bîrûnî'nin hayatı ve ilmi kişiliğinin ele alındığı birinci bölümün ardından kitabın ikinci bölümünde Bîrûnî'nin eserlerinden seçmeler verilmektedir. İlk olarak *Hindistan Tarihi* adlı eserden yapılan seçmelerde Bîrûnî'nin Hindistanı betimleyici bir şekilde tanıttığı görülmektedir. Hindistan'ın coğrafi özellikleri, orada yaşayan halklar ve kültürlerine dair bilgiler bu eserden yapılan seçmelerin konusunu oluşturmaktadır. Ayrıca seçmelerin bu bölümünde Türklerle ilgili bazı bilgilerin verildiği görülmektedir. Bîrûnî'nin *Hindistan Tarihi* adlı eserinden yapılan bu seçmelerin içeriğinden onun çok yönlü ve kapsayıcı metodolojisinin anlaşılması mümkündür. Örneğin Bîrûnî Hint kültürünü ele alırken onun farklı bir kültür olan İslam dinine mensup kişilere değişik ve ilginç gelebilecek ölü yakma âdeti gibi adetlerini ele almaktadır. Hint kültüründeki ölü yakma âdetiyle Yunan gömme ve yakma adetlerini kıyaslamaktadır. Dini anlayışla ilk bakışta çelişkili görülebilecek bir biçimde Bîrûnî, ölülerin açık havada bırakılması âdetinin onların gömülmesi âdetinden daha önce olduğunu ifade etmektedir. Burada Bîrûnî antropolojik bir biçimde ve bir kültür(Hint Kültürü) ile ilgili değerlendirmelerine temel olacak şekilde "ölüleri gömme" konusunu ele almakta ve incelemektedir. Bu inceleme biçimi Bîrûnî'nin tarih, toplum ve din konularını ele alışı hakkında ipucu vermektedir.

Ebû Reyhan'ın *Hindistan Tarihi'*nin ardından onun yine tarih ve tarihin yöntemine dair konuları ele aldığı *Eski Milletler Tarihi* adlı eserinden kısa bir seçme yapılmıştır. Bu seçmede, ilk olarak Bîrûnî'nin dua ve niyazla başladığı ardından toplumsal fenomenleri incelerken tarih biliminin nasıl bir karşılaştırma yolu izlemesi gerektiği konusuna geçtiği görülmektedir. *Eski Milletler Tarihi* adlı eserden yapılan seçmede Bîrûnî'nin bilimsel yöntemine dair bilgilerde mevcuttur. Ona göre tarihsel konularda ve problemlerde yargıya varmak ve içinden çıkılması zor meseleleri çözmek için yakından uzağa doğru giden ve farklı rivayetleri bir araya toplayan bunları tashih ve tenkit eden bir metot izlenmelidir. Bîrûnî'nin tarih ilminin işleyişine dair verdiği bilgilerden hareketle onun bu bilimde tümevarımcı bir yöntemi benimsediği söylenebilir.

Yazar, muhtemelen Bîrûnî'nin farklı alanlardaki düşüncelerini serimlemek adına, onun tarihle ilgili kitaplarından yaptığı seçmelerinin ardından eczacılık (farmakoloji) alanında yazmış olduğu *Kitâbu's- Saydale fi't-Tıb* adlı eserin mukaddimesinden seçmeler yapmıştır. Bu seçmeler, ilaçların sınıflandırılması, farklı bitkilerden ilaçların nasıl elde edileceği ve bitkilerin özellikleri, konularından oluşmaktadır. Bîrûnî, bu kitabında ilaçların kuvvetlerinin neler olduğundan konunun genişliği dolayısıyla bahsetmeyeceğini ifade etmiştir. Yine bu seçmelerde Bîrûnî ilaçların isimlerini açıklamak ve bu isimlerle ilgili karışıklıkları ortadan kaldırmak adına etimolojik tahliller ve konuyla ilgili kelimelerin anlamlarına dair sınırlamalar yapmaktadır. Bîrûnî'nin genel tasnifine göre, gıdalar üçe ayrılmaktadır. İlk olarak acı olmayan ve kolayca tüketilen yiyecekler gelmektedir. İkinci olarak, genel itibariyle acı fakat tedavi edici özelliğe sahip gıdalar gelmektedir; bunlara ilaç denilmektedir. Üçüncü olarak ise tamamıyla zararlı olan ve öldürücü olan gıdalar gelmektedir; bunlarda zehirlerdir. Kısacası *Kitâbu's Saydale*'den yapılan seçmelerde Bîrûnî ilaçlar ve ilaçların nasıl kullanılacağı konularına işaret etmektedir.

Bîrûni *Saydale*'de eski tıpçılara isimlerini zikrederek değinmekte ve onun düşünce dünyasını anlamak adına önemli bir tespitte bulunmaktadır. Bîrûnî'nin buradaki ifadesine göre, her milletin kendisine göre ilerde olduğu bir alan vardı. Yunanlılar bilimde şöhret bulmuşlardı. Doğuda ise Hintliler dışında bilimi kendisine şiar edinen ve onu geliştirerek ileri taşıyan bir kavim hiç olmamıştı. Bîrûnî'nin bu düşüncelerinden onun Çin medeniyeti hakkında bilgi sahibi olmadığı anlaşılmaktadır. Doğu biliminin ve kültürünün Hint dışındaki diğer önemli temsilcisi Çin Medeniyetinin bilim ve düşünce alanına birçok katkıda bulunduğu bilinmektedir; fakat Bîrûnî, en azından bu ifadesinde, Çin Medeniyetini istisna etmeksizin bütün doğu hakkında bir genellemede bulunmuştur.

Seçmeler kısmının son parçasını oluşturan Bîrûnî ve İbn Sîna arasındaki soru ve cevaplar, fizik ilmiyle ilişkilidir. Burada yer yer Bîrûnî Aristoteles ve İbn Sîna'yı feleklerin hareketiyle ilgili konularda eleştirmektedir. İki bilim adamı felekler konusunu temele alarak, feleklerin maddesi, hareketi yapısı ve yeryüzüyle ilişkileri konularını tartışmaktadırlar. Bu tartışmalar esnasında her iki bilim adamı da, yer yer epistemolojik ve ontolojik bazı ifadelerde bulunmaktadırlar.

Genel hatlarıyla incelenmeye gayret edilen "Bilgi Büyücüsü Bîrûnî" adlı eser, Bîrûnî'nin biyografisinin verildiği ilk bölümde akıcı ve kolay anlaşılır bir mahiyet arz etmektedir. Eserin ikinci kısmında ise Yazar'ın da birçok kez işaret ettiği üzere tercüme zorluklarından kaynaklanan eksiklikler vardır. Kitabın resim ve tablolarla zenginleştirilmesi okuyucunun bu büyük bilim insanının hayatının semeresini takdir edebilmesini ve zihninde tecessüm ettirebilmesini sağlaması dolayısıyla kitabın anlaşılır olmasına katkıda bulunmaktadır. Ayrıca eser, Gutas gibi bazı yazarlarca, eksik bir biçimde, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür* olarak tanımlanan X. asır İslam bilim ve düşünce mirasının Bîrûnî ve onun yetiştiği çevre olan Harezm göz önüne alındığında Hint düşüncesinden de ciddi anlamda etkilendiğini ve yalnızca Yunanca değil *Hintçe* düşüncenin de İslam dünyasında yaşamış bilim adamları tarafından ciddiye alınarak süzgeçten geçirildiğini göstermektedir.

Rıza Tevfik KALYONCU
(Arş. Gör., Dokuz Eylül Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı)

MİLEL VE NİHAL

inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi

YAYIN İLKELERİ

1. Milel ve Nihal, yılda üç kez, dörder aylık dönemler halinde yayımlanan bilimsel hakemli bir yayın organıdır.
2. Dergiye gönderilecek yazılar milelnihal@gmail.com; cebatuk@hotmail.com ve sgunduz@istanbul.edu.tr mail adreslerinden birisine maille gönderilmelidir.
3. Milel ve Nihal her yıl Ocak, Mayıs ve Eylül aylarında yayınlanır. Dönemler: 1. Ocak – Nisan; 2. Mayıs – Ağustos; 3. Eylül – Aralık şeklindedir.
4. Milel ve Nihal'in yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir.
5. Milel ve Nihal'de telif makalelerin yanı sıra çeviri, sadeleştirme, edisyon kritik ve kitap değerlendirmesi çalışmaları yayımlanır.
6. Milel ve Nihal'de yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelendikten sonra konunun uzmanı en az iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır.
7. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde makalenin yayımlanıp yayımlanmamasına Yayın Kurulu karar verir.
8. Hakemlerden biri veya her ikisi, "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtirse, gerekli düzeltmelerin yapılması için makale yazara iade edilir. Düzeltme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir.
9. Çeviri ve sadeleştirme yazılarında gönderiye metinlerin orijinallerinin bir kopyası da taranarak (bilgisayar ortamına aktarılmak suretiyle) eklenmelidir.
10. Kitap değerlendirme yazılarının yayınına yayın kurulu karar verir.
11. Yazar/yazarlar gönderdiği metne, başlıca yayınlarını da içeren bir akademik özgeçmiş de eklemelidir.
12. Dergiye gönderilen yazılar yayımlanmasa bile geri gönderilmeyecektir. Sadece hakem raporları yazara gönderilerek karar bildirilecektir.
13. Yayımlanmasına karar verilen yazılara; İngilizce başlık, 50-200 kelime arasında İngilizce ve Türkçe özet yazar tarafından eklenir.
14. Milel ve Nihal'de yayınlanan yazıların dil, üslup ve içerik açısından yasal ve hukuki sorumluluğu yazara aittir.
15. Yayınına karar verilen makaleler öncelikle matbu olarak basılacaktır. Her yeni sayı çıktığında bir önceki sayının tüm makaleleri PDF olarak www.milelvenihal.org ve www.dinlertarihi.com sitelerinde yayınlanacaktır.
16. Aşağıda açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar, hakeme gönderilmeden önce düzeltilmesi için yazara iade edilir.

YAZIM İLKELERİ

1. Yazılar, PC Microsoft Office Word (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Metin sonuna bibliyografya eklenmelidir. Gönderilen yazıların ekleriyle birlikte toplamı 30 sayfayı ya da 7.000 kelimeyi (kitap tanıtım ve tenkit yazıları ile akademik içerikli kısa notların ise 1500 kelimeyi) aşmaması gerekir.
2. Sayfa düzeni: A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 3,5 cm, sağdan 3 cm, üstten 3,5 cm ve alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
3. Biçim: Metin kısmı Times New Roman yazı tipi, 12 puntoyla, başlıklar bold olarak; metnin tamamı 1,5 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 10 punto ile yazılmalıdır.
4. Yazarlar, makalelerinde Chicago ve APA dipnot gösterme sisteminden birisini kullanabilirler. Chicago dipnot gösterme sistemiyle yazılan makalelerin tüm dipnotları metin sonunda yer almalıdır. APA sistemini kullanan yazarlar ise dipnotlarda kullanılan referanslarla ilgili tam bilgileri (yani yazar, çalışmanın başlığı, basım yeri, yayınevi ve basım yılı gibi) metnin sonunda kaynakça olarak vermelidirler.
5. Chicago sistemindeki dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:

a. Kitap: Yazar adı soyadı, eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.:), tahkikli ise (tahk.:), sadeleştirme ise (sad.:), edisyon ise (ed.: veya haz.:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi (örnek, İstanbul 2004), cildi (örnek; c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); Yazma eser ise, Yazar adı, eser adı (italik), Kütüphanesi, numarası (no:), varak numarası (örnek, vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.

b. Makale; Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı (çev.:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; c. IV), süreli yayın ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.).

c. Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin referans veriliş düzeniyle aynı olmalıdır.

d. Dipnotlarda ikinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; sadece yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, cilt ve sayfa numarası yazılır.

e. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.

f. Ayetler sure adı, sure no / ayet no sırasına göre verilmeli (örnek, el-Bakara, 2/10).

6. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar: bakınız (bk.), karşılaştırınız (krş.), adı geçen eser (*age*), Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (*DİA*), MEB İslâm Ansiklopedisi (*İA*), Kütüphane (Ktp.), numara (no:), ölümü (ö.), tarihsiz (ts.), aleyhi's-selam (s).
7. Yazılarda kullanılan çizimler, grafikler, resimler ve benzeri malzeme JPEG ya da GIF formatında olmalıdır. Görsel malzeme ve ekler mail yoluyla ayriyeten ulaştırılmalı gerektiğinde ayrı bir dosya halinde CD vb bir veri depolama malzemesinin içinde teslim edilmelidir.

MİLEL VE NİHAL

journal for studies of belief, culture and mythology

ISSN 1304-5482

AL-BIRUNI

Emine Sonnur ÖZCAN
The Life of Abu'r-Rayhan Muhammed bin Ahmed al-Biruni (973-1061)

Mehmet İLHAN - Hammet ARSLAN
Is Al-Beruni's Booklet Named "Kitâbu Batenceli'l-Hindî" a Translation of Yogasutra?

Nasuh GÜNAY
Al-Biruni's Contribution to the History of Religions

Tahir AŞİROV
Christianity According to al-Biruni

Ali İhsan YİTİK
The Hindus: In the Eyes of al-Biruni

Kemal ATAMAN
Understanding 'Others' in Islamic Thought: The Example of Al-Biruni

Mehmet İLHAN
Al-Biruni's Approach to Major Themes of Teology

W. Mongomery WATT
Al-Biruni and the Study of Non-Islamic Religions

volume: 10 number: 3 Sep. - Dec.'13